MINIMA TROTTA

José Gómez Caffarena. **Diez lecciones sobre Kant**

Min.



Diez lecciones sobre Kant

Diez lecciones sobre Kant

José Gómez Caffarena

MINIMA TROTTA
UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

MINIMA TROTTA

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http: \\www.trotta.es

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-302-4

ÍNDICE GENERAL

NOTA PRELIMINAR

Estas lecciones sobre Kant se tuvieron hace ya algunos años, por una iniciativa de mi universidad, Comillas. Debo agradecer a Augusto Hortal, entonces decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad, la honrosa invitación a tenerlas, tras la concesión del título de «profesor emérito» de dicha Facultad; así como las generosas y cordiales palabras de elogio con que me presentó en esa ocasión.

El texto escrito, tomado de la grabación oral por el generoso trabajo de Juan Masiá, dormía un poco olvidado por mí que, entre tanto, he andado muy bien ocupado con muchas tareas académicas y, sobre todo, con la elaboración y publicación del voluminoso libro *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión* (Trotta, Madrid, 2007).

Han sido también la ayuda y ánimo de otro buen amigo, Tomás Domingo Moratalla, los que me han sacado de dudas y me han lanzado a la preparación para la imprenta del texto de las «Lecciones». Y su publicación es hoy posible como coedición de la Editorial Trotta y la Universidad Comillas.

Estas menciones no son para mí solamente la realización gozosa de un deber de gratitud sino también un modo oportuno de dar al lector claves útiles para la lectura. Mi revisión de la transcripción de la grabación del texto oral original ha buscado sólo hacerlo más legible para el lector. Conservando, al mismo tiempo, todo lo posible del tenor original. Sólo faltan las intervenciones de los asistentes, que hubo al final de cada lección, con mi correspondiente respuesta. El trans-

criptor del diálogo dejó constancia breve de cada una, pero no me ha sido posible reconstruir desde ahí algo coherente.

Creo que tener en cuenta la historia del presente texto ayudará a quien hoy se tome la molestia de leerlo a comprender ciertos detalles y, a los buenos conocedores de Kant, a saber disculpar posibles omisiones.

Lección I

VISIÓN GLOBAL INTRODUCTORIA

1.1. *En la Modernidad*

Veo como lo más lógico empezar *situando a Kant*. Lo situaremos, ante todo, *cronológicamente*. Pero aquí la cronología tiene también inevitablemente las dimensiones *cultural* y *geográfica*. Kant es el pensador europeo en el que eso que llamamos «la Modernidad» alcanza una primera e importante madurez. Una madurez no definitiva que, por el contrario, ha servido de semilla y ha dado origen a enormes desarrollos, unos más fecundos, otros menos. Ha sido también objeto de recomienzos. Hubo una «vuelta a Kant» a principios del siglo XX; y hay otra nueva vuelta a Kant en el último tercio del siglo; esta vez, eso sí, una «vuelta» de otro tipo. Kant es un pensador fecundo, con futuro; alguien por quien, podemos decir, ha pasado la historia del pensamiento de tal modo que no es posible ignorarlo. Cabrá estar muy en contra, pero ignorarlo simplemente, no.

Lógicamente hemos de preguntarnos ahora: ¿qué es la Modernidad? Porque estoy suponiendo que estamos de acuerdo en llamar así a la situación *epocal* (es un tiempo) y *cultural* (porque no es un tiempo en estricto sentido cronológico), en el que se desarrolló el pensamiento de Kant. Hay que tratar de ver, con más detalle, *qué es*.

Es algo que venía sucediendo, que ya tenía unas realizaciones y unos determinantes. El mismo Kant reflexionó alguna vez sobre ello. No lo llamó Modernidad, sino *Ilustración*.

Fue (1784) su primer gran éxito escrito. Antes, la *Crítica de la razón pura* (1781) había caído un poco en el vacío. No resultaba nada fácil de entender. Y la filosofía académica había reaccionado bastante negativamente. Tuvo que aclararse dos años después escribiendo unos *Prolegómenos para toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia* (1783). Pero, cuando en 1784 publicó en la *Revista mensual berlinesa* el artículo «¿Qué quiere decir Ilustración?», ése sí que dio en el blanco e hizo de Kant una figura públicamente conocida. A partir de entonces empezaron muchos a interesarse por él. Al año siguiente publicó la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), y ése ya fue un escrito filosófico bastante leído.

Con el nombre de *Ilustración* se refirió Kant a su época, la más típicamente *moderna*. No estamos aún, decía, en una época ilustrada, pero sí *de ilustración*, es decir, en camino hacia ella.

Podemos ahora, por nuestra parte, pensar un poco más lo de «Modernidad». Ante todo, ¿de dónde viene la palabra? *Modo* es un adverbio latino que significa *ahora* (sinónimo, pues, de *nunc*). Por tanto, «Modernidad» es el momento actual contrapuesto al pasado. También contrapuesto al futuro; pero en la contraposición pesa más la oposición a *vetus* o *antiquum*. Parece haber sido Casiodoro el primero en usar la expresión.

Esta contraposición: lo de ahora frente a lo de antes, se puede hacer siempre, pero no siempre es muy pertinente, porque lo de antes y lo de ahora se pueden parecer como un huevo a otro. ¿Cuándo es relevante el que un «ahora» se plante y, tomando conciencia de sí, diga: «hasta este momento» y «desde ahora»? Ha habido momentos en la historia humana en que eso ha ocurrido, incluso tomando conciencia de ello.

Quizá el ejemplo más claro es el que Karl Jaspers llamó «tiempo-eje», situado más o menos hacia la mitad del primer milenio antes de nuestra era. Ocurren entonces una serie de revoluciones espirituales —el nacimiento de la filosofía entre ellas— que, ciertamente, merecen a juicio de Jaspers

llamarse una «tercera fundación de la humanidad» (llamando primera a la hominización y segunda al Neolítico). Allí nadie probablemente tomó conciencia diciendo: «somos los modernos», nuestros predecesores no sabrían expresarlo en esos términos; pero sí realizaron una toma de conciencia, una interiorización de la vida personal humana: las nuevas tendencias religiosas, las reformas que ocurren en el seno de casi todas las tradiciones culturales vigentes hasta el momento llevan ese carácter; las religiones de misterio en Grecia cambian de signo: el individuo ya no es de tal o cual religión según el pueblo o los dioses de la ciudad, sino que puede ir a iniciarse en una ceremonia ritual para él, en Eleusis o en alguno de los santuarios mistéricos.

Si otro «tiempo-eje» hay, y no quiero ser excluyente —porque, por ejemplo, el primer siglo de nuestra era, lo es realmente para los cristianos—, hay que referirse a éste que hoy llamamos «Modernidad». Hoy, algunos «se desenganchan», llamándose a sí mismos «post-modernos». No puedo darles plena razón; lo que se da hoy, a mi entender, es una *crisis profunda* de la Modernidad. No es tampoco acertada la expresión, ya que «post-modo» sería «después de ahora». Mejor que ese osado adelantarnos al tiempo, es dejar que el futuro nos lo vaya enseñando.

1.1.1. *Análisis más detallado*

Creo que vale la pena detenernos un poco más en la caracterización de la Modernidad. Podríamos distinguir, siendo analíticos, *tres aspectos externos* (geográfico, económico y político) y *cuatro internos* (cultural, religioso, científico y filosófico).

Aspecto geográfico: los *descubrimientos*. Hasta entonces, el mundo conocido era lo circundante al Mediterráneo y... algunos otros pueblos extraños a los que algún que otro osado viajero había llegado y de los que había traído noticias. Eso cambia a lo largo del siglo XV: se explora África, se va a las Indias, ya no es sólo la vía de Marco Polo la única para Asia; y, finalmente, en 1492 llega el descubrimiento de Amé-

rica. Se verifica así la redondez de la Tierra, hasta ahora solamente sabida por un meritorio cálculo. Sabemos mejor que antes dónde estamos. No somos eso tan pequeño que nos creíamos. Nos creíamos allí ser lo más importante, y conquistadores por derecho. Ahora, aunque sigamos yendo a otras partes en plan de colonizadores pensando que lo nuestro es mejor, ya sabemos que hay otros mundos, otras culturas, algunas impresionantes y admirables como las de China y Japón. Los exploradores nos lo irán precisando como noticia.

Aspecto económico: fue el *momento del capitalismo naciente*. Burguesía inicial, mercantilismo; los grandes descubrimientos no se hacen simplemente por curiosidad, sino para abrir vías al comercio. Comienza así lo que luego permitirá en su momento la Revolución industrial.

Aspecto político: la *constitución de los Estados nacionales*. Se constituyó la unidad de España. La de Francia vino algo después; otros tardarían más, como Italia, hasta fines del siglo XIX, pero en general, es la Modernidad la época de los grandes Estados. Llamamos absolutista a Luis XIV por su atrevido «el Estado soy Yo».

Aspecto cultural. Se produjo en este tiempo la *culminación* de algo que ya venía teniendo lugar: el *Renacimiento*. Era una vuelta a las fuentes de la cultura occidental, Grecia, Roma... Era volver a las buenas letras frente al barbarismo literario escolástico. En este ámbito, el primer acontecimiento concreto que mencionar por orden cronológico debe ser la *invención de la imprenta*. Empieza la «galaxia Gutenberg»: lo que se piense y se opine no queda en el grupo reducido, se difunde con amplitud. No hace falta la paciencia infinita de los escribas medievales, los libros entran en las casas, hasta lo que hoy bien sabemos. Para aclaración, no es inoportuno mencionar aquí marginalmente lo decisivo que fue el descubrimiento y difusión, en el primer tiempo-eje, de la escritura silábica y alfabética, para preparar aquella admirable eclosión.

Aspecto religioso: la *Reforma* (1517). ¿Qué traía? Por debajo de lo anecdótico —de la protesta contra el autoritarismo o las deformaciones de la tradición cristiana, etc.— traía el redescubrimiento de la *interioridad*. Era algo parecido a lo

del tiempo-eje. Con Dios se puede conectar en solitario, no hacen falta tantas mediaciones, ni el ir a fundirse con el pueblo, hacer la gran ceremonia, la liturgia solemne...; es más, todo aquello no vale si no hay conversión personal. Es algo que ya dijeron en su día los profetas del tiempo-eje, también Zoroastro o las religiones mistéricas. Es lo que pidió Jesús de Nazaret. Lutero destacaba algo profundamente cristiano, a veces olvidado.

Esta Reforma provocó la que solemos llamar «Contrarreforma», en realidad otra Reforma de otro signo. Tuvo un aspecto de reacción contra los reformadores; pero sería muy parcial no ver sino eso. Fue, ante todo, otra manera de hacer algo que todos en aquel momento juzgaban necesario: «reformar la Iglesia en su cabeza y en sus miembros»; para responder a la necesidad de que unos y otros sean más auténticamente cristianos. Eso sí, esta segunda Reforma quiere hacerse en el seno de la Iglesia, sin romper su unidad. Para Kant, la Reforma es determinante: es un filósofo de ámbito protestante. (Se ha dicho a veces «el filósofo del protestantismo», pero eso ya no es, sin más, verdadero.)

Aspecto científico. Es el momento de la que se llamó «Ciencia Nueva». No se la llamó «moderna», pero sí se la llamó *nuova*. Aquí sí que se fue muy consciente de que, frente al modo deductivo, apriorístico, excesivamente teórico, poco empírico, de tratar la realidad en el tiempo anterior, se inauguraba una nueva era empírica y experimental (Bacon). Kant hablará en metáfora de «revolución copernicana» (¡una de las pocas metáforas usadas por él!).

En otro sentido, nada metafórico, usaba el término el mismo Copérnico en su *De revolutionibus orbis terrarum* (1543). Pero su aportación constituía realmente una revolución científica, puesto que cambiaba la imagen geocéntrica habitual. Por lo pronto como sólida hipótesis, sobre conjeturas fundadas; que Kepler fundamentaría y Galileo (1632), telescopio en mano, verificaría. Aun obligado a retractarse, podría decir el famoso *eppur si muove*. Pronto o tarde, todos tendrían que acabar rindiéndose a esta reivindicación de la ciencia. Esto va a ser determinante para el pensamiento de Kant.

Pero no fue a través de Galileo como se desencadenó conscientemente el proceso de la Modernidad. Kant sí estuvo, como ya he dicho, en la plena toma de conciencia y representa quizá, *la primera madurez de la Modernidad*. Pero había habido ya un siglo antes un brote de modernidad filosófica con René Descartes. Hemos de dedicarle aquí una atención especial.

Aspecto filosófico: En nuestro contexto, es justo dar a este aspecto un relieve mayor. Lo haré presentando a los protagonistas más destacados.

1.1.2. *René Descartes*

Proyectaba un «Sistema del mundo» (era un gran sistemático a la vez que viajero curioso); pero buscaba alejarse de la Inquisición (estaba cerca lo de Galileo...) y, por ello, retrasó tal proyecto. Eso le condujo a pensar sobre el *método*. Cinco años después (1637) publicó el *Discurso del método*, la primera gran obra filosófica moderna. Citaré con amplitud el que puede ser su párrafo más significativo:

> Largo tiempo hacía que había advertido que, en lo que se refiere a las costumbres, es a veces necesario seguir opiniones que sabemos muy inciertas, como si fueran indudables [...]. Pero, deseando yo en esta ocasión tan sólo buscar la verdad, pensé que debía hacer todo lo contrario y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda, para ver si, después de hacer esto, no me quedaba en mis creencias algo que fuera enteramente indudable. Así, puesto que los sentidos nos engañan a veces, quise suponer que no hay cosa alguna que sea como ellos nos la hacen imaginar. Y, como hay hombres que se equivocan al razonar, aun acerca de las más sencillas cuestiones de geometría y cometen paralogismos, juzgué que estaba yo tan expuesto a errar como cualquier otro y rechacé como falsos todos los razonamientos que antes había tomado por demostraciones. Finalmente, considerando que los mismos pensamientos que tenemos estando despiertos pueden también ocurrírsenos cuando dormimos, sin que en tal caso sea ninguno verdadero, resolví fingir que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más ciertas que las ilusiones de mis sueños. Pero advertí enseguida que aun queriendo pensar, de ese

modo, que todo es falso, era necesario que yo que lo pensaba fuese alguna cosa. Y al advertir que esta verdad *—pienso, luego soy—* era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de conmoverla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que buscaba (*Discurso del método*, parte IV, trad. de R. Frondizi).

Son oportunas ciertas observaciones. En el francés de su momento, el verbo *être* conservaba, junto al de «ser», también el sentido de «existir», que tenía el latín *esse*; algo que no ha ocurrido en el castellano. Descartes advierte la inseparable vinculación del «pienso» con el existir del pensante. Aunque aún no lo denomina «sujeto» —este término todavía por entonces tiene otros significados—, se podrá hablar del orto del «subjetivismo» en la cuna misma del filosofar moderno.

Pero, en realidad, conviene ser más cautos. Lo que, por lo pronto, emerge con la reflexión cartesiana es *el ámbito de la consciencia* como algo que, sin duda, estaba ahí pero a lo que no se prestaba atención. La atención en el dialogar normal estaba —y seguirá estando— centrada *en el ámbito objetivo*, que es el término de nuestro interés tanto teórico como práctico. Pero, si hemos de reflexionar sobre nuestro conocer, entonces es capital este advertir explícitamente la contraposición de los dos ámbitos, el de la consciencia —cuyo núcleo «polar» denominamos con el pronombre personal de primera persona, «yo»— y el de lo objetivo, hacia el que, desde ahí, nos dirigimos.

Ortega y Gasset ha subrayado con fuerza la relevancia histórica de este sencillo hecho. Por ello, considera la fecha de 1637 como decisiva: como divisora de dos épocas. Así, de modo muy claro en sus brillantes conferencias *Qué es filosofía* (1929), publicadas póstumamente. Hasta entonces, a la pregunta «¿qué hay?» la respuesta era: «diversas cosas» y, entre ellas, seres humanos, que tenemos la peculiaridad de ser conscientes y poder hablar de cosas, algo que no hacen las demás cosas...

Pero, en realidad, ¿es eso *lo que hay*? O, puestos a ir al fondo con Descartes, tenemos que decir: Por lo pronto lo que

hay es «cosas dadas en la consciencia» («fenómenos», dirán después Kant y Husserl, éste ya en el siglo XX). El punto de partida no son las cosas: las cosas estarán ahí, pero el saber que hay cosas y hablar de las cosas, que es lo que hace el ser humano al filosofar, eso se hace desde cosas que «se dan» al ser humano filosofante. Ortega lo expresará brillantemente buscando los datos *radicales* del Universo. Que no los más importantes, ni cronológicamente los primeros; son la *raíz* para que cada uno de los humanos podamos decir: «Hay Universo y pienso en él».

Esos datos radicales son esta «realidad radical» que *soy yo en el mundo* —«yo y mi circunstancia»—: un yo, por tanto, que es la denominación del fondo del ámbito consciente en el cual se dan las cosas. Cosas que, sin duda, también se dan fuera de ese ámbito; pero que, si quiero arrancar de lo indubitable, sólo podré decir que son mediante este «brinco hacia atrás», este «retroceso».

Según Ortega, así comienza la filosofía moderna. Comienza, añade Ortega, un poco fallidamente; porque pronto Descartes se preocupará más del tipo de realidad que es *el ser pensante* frente al tipo de realidad que es *lo extenso*. El pensamiento y la extensión serán como dos grandes atributos. A partir de lo cual, casi lo que más le interesará será establecer bien ese dualismo, o relación, entre esos dos componentes del mundo: una nueva metafísica, sin duda un tanto precipitada.

Con lo dicho, el brote brusco de pensamiento nuevo, moderno, de Descartes no es todavía el maduro que anunciará Kant, pero era menester, para poder ver qué significa Kant, haber visto qué significó previamente Descartes. Fue un descubridor del *ámbito consciente* y de sus fueros.

Y de la *centralidad de la razón*. Con el descubrimiento de la centralidad inicial del ámbito consciente, iba este otro: el de la centralidad de la razón. Un descubrimiento que llegaría a ser más importante; sobre todo, en el ánimo de Descartes, propicio para ello. La razón vendrá a ser la clave de la autocomprensión de «los modernos» —y, más aún, de «los ilustrados»—. Recordemos que la Revolución francesa llegará a endiosarla.

Claro que la razón estaba en obra ya antes; los seres humanos somos «animales racionales». Los griegos ya lo habían visto: *zoon lógon echon*, animal que tiene *logos*. Ello quiere decir, ante todo: «que tiene *palabra*»; pero, por lo mismo, también *razón*, que se desarrolla en y con la palabra. Pero es cierto que, a partir de Descartes, se da una fuerte toma de conciencia de la relevancia y del poder de la razón, de su capacidad de aquilatar, de fundamentar.

Y aquí hemos de insertar un paréntesis: como acaba de recordarnos Ortega, muy pronto el mismo Descartes se preocupó más del establecimiento de una nueva metafísica dualista, sobre la dualidad de *consciencia* (= «pensamiento») y *materia* (= «extensión»); con ello abrió el desarrollo de todo un mundo de grandes sistemas. El de Spinoza, en primer lugar, para quien *pensamiento* y *extensión* serán los dos atributos que nosotros conocemos de los infinitos de la realidad absoluta, de la *Sustancia*.

También por ahí entró, aunque de modo mucho más moderado, Leibniz; y, tras él, toda una escolástica leibniziana, iniciada por Christian Wolff en Alemania. En ésta, precisamente, se formó Kant. Y a ella tuvo que someterse, al menos parcialmente, al comenzar a dar clase. El texto que tendría obligadamente en sus clases sería el de Baumgarten, expositor de Wolff. Es toda una tendencia, que solemos llamar *racionalista*, procedente de Descartes y que por desarrollarse en los países del continente recibe para nosotros ese apellido: «racionalismo continental». En él está, de entrada, situado Kant.

1.1.3. *David Hume y el empirismo*

Pero, curiosamente, movidos por la misma preocupación moderna que lleva a Descartes al *cogito*, hay una *búsqueda del dato* que no queda nada satisfecha con esas posiciones cómodas que rompen con las escolásticas medievales pero que tienen el mismo grado de suma abstracción. Éstos, a los que ahora me refiero, buscarán mantenerse más cercanos a los datos y, por ello, a las ciencias positivas (entonces no llamadas así). Habrá todo un pensamiento *empirista* (del grie-

go *empeiría*, experiencia), que tendrá su sede privilegiada en las islas Británicas, con Locke y Hume como cabezas.

Y hay cruces de influjos. De David Hume dirá Kant, revelando algo de lo más importante de la génesis de su propio pensamiento, que le «despertó del sueño dogmático». Sueño dogmático era el que él estaba durmiendo según su propio juicio, mientras era un wolffiano. Un moderno, pues Wolff no es un escolástico, pero aún de esa Modernidad *sui generis*, en parte frustrada, que no ha llevado la revolución hasta el fin porque no ha prestado suficiente atención a lo que existe, a lo que se nos impone; lo cual sucede, ante todo, *por vía sensorial*. Para Kant será en adelante muy claro que «todo en el conocimiento humano comienza con la experiencia», aunque, añadirá —y aquí estará oponiéndose a Hume— «no todo en él viene de la experiencia».

Tal vez —en vista de lo que acabo de decir— una descripción muy sencilla de la *aportación de Kant* será la que la cifre en ese intento de *sintetizar las dos tendencias de la escisión poscartesiana*: el racionalismo continental y el empirismo británico.

¡Hemos, por fin, llegado a Kant! Ha sido largo el rodeo. Pero era necesario, para llegar, anticipar esa descripción de la situación histórica en la que se encontró. Hay todavía que añadir algo más: que todo está geográficamente condicionado: es occidental. A la mayoría de los habitantes del planeta en aquel momento todo esto ni les iba ni les venía. Nosotros los europeos lo difundimos, y hemos hecho escuela. Hoy día, otros pensadores no europeos (por ejemplo, japoneses), reconocen lo que deben a Descartes, a Kant, a Hegel, a nuestra tradición. Pero se trata de un pensamiento forjado aquí: la «Modernidad» es occidental (eso sí, con Europa incluye también América).

1.2. *Pero, ¿quién fue y qué pensó Immanuel Kant?*

Kant es un filósofo en el que, además, se da la paradoja de la localización hasta el extremo. Y quizá es éste un momento para avanzar unos breves apuntes biográficos.

¿Quién fue Immanuel Kant? Alguien que pasó una vida todo lo monótona y recoleta que cabe imaginar. No se casó, no salió nunca de Königsberg, pequeña ciudad de la Prusia Oriental. Enseñó en una universidad austera, no hubo en su vida nada extraordinario. Obsesivamente fiel a su horario, se suele contar que cambió la hora de su paseo diario una sola vez (quizá con la llegada de dos libros de Rousseau, de quien después hablaré).

Pero merece subrayarse también, y aún más, lo siguiente: fue el primer gran filósofo que tuvo una enseñanza universitaria regular, alguien que tuvo vocación universitaria desde que, a los doce años, entró en el colegio Fridericianum, que era el camino obligado, el bachillerato de entonces. Después, en la universidad se pasó años tratando de lograr la entrada a una cátedra; en una universidad pequeña —se remontaba al siglo XVI—, en una ciudad, Königsberg, de diez mil habitantes. Sólo a los 46 años, en 1770, logró la cátedra de Lógica y Metafísica. Antes se había dedicado a enseñanzas privadas, como preceptor. Si esto le supuso salir alguna vez de su ciudad, ¡nunca pasó de unos 15 kilómetros!

A pesar de lo cual, tenía enorme interés por la geografía; leyó mucho sobre ella y escribe con mucho interés, y fundamento, de los modos de ser de habitantes de otras partes del planeta. Todo sin casi salir de su ciudad... La paradoja llega a un nivel casi kafkiano cuando buscamos *hoy* en el mapa dónde está Königsberg (= Kaliningrado). Al correrse las fronteras tras la segunda guerra mundial, lo que entonces era prusiano no es ya alemán ni polaco ni lituano, sino ruso, aunque aislado del conjunto de la Federación. (Un ruso que quiera ir allí debe atravesar Polonia o Lituania.)

Immanuel fue el cuarto de 11 hermanos, de los que seis murieron bebés. Su padre, guarnicionero, modesto artesano. Su madre, Regina Reuter, una gran mujer, que murió cuando Kant tenía 12 años, le dejó muy marcado: recuerda cómo, paseando con él de noche le mostraba con admiración la belleza del cielo estrellado; aprendió también de ella la fidelidad al deber...

Tras este breve apunte biográfico, preguntémonos ahora, una vez situado Kant en la hornacina de la Modernidad, ¿por qué lo colocamos con honores en ella? ¿Qué hizo Kant para merecer que digamos que es un pensador representativo? Ya he dicho que representa una cierta madurez del pensamiento que, preparado por todas las otras revoluciones y culminado en la de Descartes, llegaba hasta él.

Kant es alguien que *pensó* mucho. En esa parte de la *Crítica de la razón pura* que no se suele leer, pero que yo recomendaría que fuera la primera que se leyera, el apéndice final sobre la «Doctrina del método», encontramos a Kant sin academicismos, haciendo lo que él llamaba *Weltweisheit*, «sabiduría mundana», de la calle, la de todos. Hay en ese contexto un momento en que se pregunta: el ser humano que filosofa, ¿qué busca al filosofar? Y responde que *son tres* las grandes preguntas que nos acucian: «¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es lícito esperar?».

Al *¿qué puedo saber?* intenta responder con la *Crítica de la razón pura*. Que algo sé es indudable; al menos que yo existo, diría Descartes. A partir de ahí el mismo Descartes empezaría a reconstruir el edificio de un saber «dogmático». Pero el problema es para Kant si puedo saber tanto como eso... Vendrá Hume a despertarlo de ese sueño. Quizá no puedo saber lo que soñaba saber: ése es su mensaje. Que existo, sí, que hay por aquí ciertas cosas en mi conciencia a mi alrededor también... ¿Que el sol saldrá mañana? Bueno, eso ya, saber lo que se dice saber..., no lo sé. (Así Hume.) ¿Qué puedo saber? El «puedo» es esencial en el temperamento crítico de Kant. No es que no quiera un saber sistemático, querría hacerlo algún día; pero por lo pronto hay que asegurarse de hacerlo bien, porque, si no, se cae en el ridículo que estamos viendo, de muchos sistemas que se contradicen unos a otros.

«¿Qué puedo saber?» es la pregunta crítica teórica. Muchos dirán: «Pues ya está...». No. A Kant le importaban también, y quizá más, las otras preguntas:

¿Qué debo hacer? El «debo» kantiano se nos hace a veces un poco antipático, menos contemporáneo... ¿Qué quiso

decir Kant con su «debo»? En todo caso, hay algo mucho más claro donde le habremos de dar razón. Antes de pensar o hacer teorías, tenemos que *actuar*. Al salir de aquí algo tendremos todos que hacer. Actuamos a diario. Y hay momentos en que surge una duda. Puedo hacer varias cosas. No sé cuál. La pregunta práctica no es menos importante que la teórica. Y nos hace falta para iluminar la actuación. Nada tan práctico como una buena teoría, si ilumina, si no se aleja de la práctica. Porque, en definitiva, nos podemos dispensar de pensar, hasta cierto punto, pero no nos podemos dispensar de actuar. Sólo en el sepulcro...

Pero ¡atención! que aún hay más. Al actuar tenemos una meta, *esperamos* algo. *¿Qué me es lícito esperar?* Es la tercera pregunta kantiana, inseparable de la anterior. Cuando actúo es que espero algo. Siempre esperamos algo inmediatamente y algo a largo plazo... Si algo falla y no se cumple la expectativa, nos sorprende. Pero si dilatamos más la pregunta, veremos que el horizonte de la expectativa (dejemos en reserva la palabra esperanza) es enorme. Si actuamos y nos proponemos algo y nos preguntamos qué debo hacer es porque tenemos expectativas y esperamos alcanzar algo. Y finalmente, ¿qué espero?, ¿algo para mí?, ¿para los míos?, ¿para todos?... Ante los conflictos en la Humanidad, de cara al siglo XIX, ¿qué esperamos?

Es una pregunta profundamente humana y la filosofía tiene que planteársela, si no es reduccionista. La religión tiene algo que ver con las expectativas y la esperanza. No es que sea la única. Pero en el último horizonte de la expectativa puede que sea donde aparece lo religioso. Por eso Kant siempre será religioso —lo era por temperamento y educación—, lo será incluso cuando reaccione fuertemente contra la religiosidad recibida. Con esto completo otra pincelada biográfica. Kant se educó en el Colegium Fridericianum, regido por un amigo *pietista* de su familia. No lo pasó nada bien. Los urgían a rezar y a compungirse, a excitar sentimientos religiosos. Eso sí, los liberaban de la ortodoxia dogmática luterana. Era mucho más libre su personalización de la religión. Pero incidía en rasgos ingenuos e infantiles, contra los

que reaccionó Kant. Por eso, si él nunca se desprende de lo religioso, sí desecha la religiosidad recibida y muchas de sus prácticas.

Terminaré leyendo unas líneas de Kant. He estado intentando situarlo. Y él mismo, ¿se situó así? No tenía gran preocupación por lo histórico, como sí la tenía por lo geográfico. O la tenía en términos excesivamente genéricos. En esto, hay una distancia enorme entre él y Hegel. Hegel será el pensador de la Modernidad o de la Ilustración insatisfecha. Kant sería el representante de una conciencia de la Modernidad que está llegando a su madurez. Lo dice, mejor que otros, el texto ya mencionado del escrito de 1784, respondiendo a la pregunta «¿qué es la Ilustración?». Un texto conocido que merece ser retenido en la memoria:

> Ilustración es la salida del ser humano de su culpable inmadurez. Es inmadurez la incapacidad de servirse de su entendimiento sin la guía de otro. Es culpable esa inmadurez cuando su causa radica en la falta, no de entendimiento, sino de la decisión y del coraje de servirse de él sin la guía de otro. *Sapere aude!...* Atrévete a saber, ten el coraje de servirte de tu propio entendimiento. Tal es la consigna de la Ilustración.

Lección II

LA ESTRUCTURACIÓN KANTIANA DEL SABER TEÓRICO

Permítanme esta reflexión previa. Al institucionalizar unas conferencias abiertas, la Facultad de Filosofía aspira loablemente a salir del encerramiento habitual de unos filósofos que hablan solamente para otros filósofos. Conviene que hablemos de problemas reales, problemas que todos los humanos tenemos, nos planteamos y podemos resolver. Buscamos ayudarnos e iluminarnos mutuamente. En principio la filosofía no es una ciencia que necesite excesivos tecnicismos por razón del objeto y del método. Puede ser más amplia y humana. Todo ser humano, por el hecho de serlo, filosofa. Recordemos el dicho de Kant: no se enseña filosofía, se ayuda a filosofar.

Hoy entramos ya más en materia. Es algo más recio. Al público supongo que le interesan ante todo los temas éticos. Les daremos preferencia. Pero no se entendería la aportación kantiana a lo ético sin esto previo, algo más duro: su aportación sobre la estructura del posible saber humano, como nos la presenta la *Crítica de la razón pura*.

Se trata en ella de una clarificación de metas y métodos. En una de sus notas personales, tan valiosas para reconstruir su itinerario, escribió Kant: «En los comienzos veía esta doctrina como en penumbra. Intentaba con toda seriedad probar unas proposiciones y sus contrarias, no para dogmatizar sobre la duda, sino porque, sospechando de una ilusión del entendimiento, quería descubrir dónde se ocultaba. El año 69 me trajo una gran luz».

Eso (= Reflexión 5037) está escrito nueve años después. Creo que es clave. Vamos a preguntarnos cuál fue esa «luz» que, a sus 47 años y preparándose a tomar posesión del ordinariado de Lógica y Metafísica de Königsberg (al año siguiente, 1770), encontró Kant. Dice en otro sitio que «andaba por entonces preocupado por el método de la metafísica», como sintiéndola perdida. Las ciencias avanzan: la *matemática* ya desde antiguo; la *física* de modo deslumbrante hoy (Galileo, Newton). Kant admiraba todo esto. En cambio, la metafísica siempre dando vueltas a lo mismo, un sistema que destruye a otro sistema y luego otro y otro...

2.1. *En pos de la «gran luz de 1769»*

No vale decir que el método se encuentra sobre la marcha, como el mismo Kant diría en la *Disertación* de 1770. Eso ocurre en las ciencias. Pero no en metafísica porque se pierde uno. Hay que pararse y plantearse sin miedo si se puede, y cómo, hacer metafísica. El mismo Kant había sido en los últimos años sujeto pasivo de ese vaivén. En 1763 escribió un tratadito con este orgulloso título: *El único fundamento posible para una prueba demostrativa de la existencia de Dios.* Desarrolla un argumento que llamaríamos «ontológico»; aunque no como el de san Anselmo, que había recogido Descartes. Es un argumento muy doctrinario, muy *a priori*. No le satisfizo mucho. Porque tres años después, con ocasión de emitir su juicio sobre el extraño espiritista sueco Swedenborg, escribió *Sueños de un visionario esclarecidos por los sueños de la metafísica*. Es un libro de profunda ironía, donde sacamos la impresión de que el tal Swedenborg estaba mal de la cabeza. Pero los metafísicos hemos de preguntarnos si no dirán otros de nosotros lo mismo. Poblamos el mundo de entidades, con su lógica, sí, pero ¿con qué realidad?

Ya empieza aquí Kant a «despertar del sueño dogmático»; es uno de los varios momentos de ese despertar. Vemos a Kant tentado de escepticismo. En una bella página de la *Crítica* dice que el escepticismo es «la eutanasia de la razón pura». Bien dicho. La razón pura se autoliquida cuando se

convence de que no tiene nada que hacer. Creo que en ambos escritos —el del 63, dogmático, el del 66, escéptico—, hay paradójicamente algo común. Es sólo como semilla, pero es el inicio de otro despertar.

Nos ha quedado noticia de un hecho que puede ser significativo. Ocurrió antes de 1764. Un día recibió Kant en Königsberg juntos el *Emilio* y el *Contrato social* de Rousseau. (¿Fue éste el día en que, según se dice, omitió por excepción absoluta su paseo cotidiano?...) Le conmovió y le dejó huella.

No estaba totalmente impreparado, pues incluso ya al final del escrito dogmático había dicho: no es lo importante demostrarlo, sino creer en Dios. Pero en *Sueños* está ya claramente presente Rousseau. Dice abiertamente: «¿Es que habrá que seguir con la idea de que la moral debe fundarse en la fe dogmática, o no será al revés, que si es posible una fe, haya de fundarse en la moral?». Algo así sacó de la lectura del *Vicario saboyano* en el *Emilio*. Va a ser otra gran revolución. Kant llamará revolución copernicana a la que organizará en el ámbito del conocimiento, cambiando las ideas habituales sobre cómo es el conocer humano. Pero más honda será la revolución que él mismo llamará «primado de la razón práctica» y que claramente conecta con este impacto rousseauniano en Kant.

Sobre este impacto tenemos, además, un apunte emotivo, también en sus notas privadas, que es justo no dejar de leer:

> Soy por inclinación un investigador. Siento toda la sed de conocimiento y la inquietud ávida de progresar en él, así como la satisfacción por cada conquista. Hubo un tiempo en que creí que sólo eso podía constituir el honor de la humanidad y desprecié al vulgo ignorante. Rousseau [añade] me ha vuelto al camino recto. Desaparece la ofuscación que daba origen a esa preferencia. Aprendo a honrar a los hombres y me sentiría más inútil que el trabajador común, si no creyera que mi tarea puede aportar a todos los demás un valor: el de promover los derechos de la humanidad.

Es otra faceta de Kant que no quedó esbozada suficientemente la vez pasada. Teniéndola ahora presente, es como vamos a profundizar en la pista que él mismo nos ha dado y nos

vamos a preguntar qué fue esa «gran luz» a la que aludí antes. Tiene que ver, sin duda, con lo que Kant llamará más adelante la antinomia de la razón. (Notemos: «antinomia» es situación objetiva antitética, de tesis y antítesis, de contrariedad que genera perplejidad y escepticismo.) No fue por capricho el ocuparse de estos temas, sino porque hay en realidad problemas de ese estilo, hay paradojas en la mente humana. Hay que buscar dónde se originan y por qué falla nuestra facultad de comprender. En la *Crítica de la razón pura*, en la Dialéctica (= tensión de afirmación y negación), es donde, en un capítulo dedicado a *la antinomia de la razón pura*, define *cuatro conflictos* de la razón consigo misma. Son éstos:

	A	
Hubo un *comienzo* en el tiempo y hay un *límite* en el espacio.		*No* hay *comienzo* ni *límite*; falla incluso el intento de pensarlos.
	B	
La sustancia consta de *partes simples*.		Nada hay simple; de lo simple nunca saldría lo compuesto.

(Estas dos antinomias serán llamadas, algo más adelante en el texto, «estáticas»; las dos siguientes, por contraste, son llamadas «dinámicas».)

	C	
La causalidad *natural* no explica todo; hay también causalidad por libertad.		*No* hay *libertad*, todo se rige por el *determinismo causal natural*.
	D	
Hay un primer término en las cadenas causales, un *Ser Necesario*.		*No* hay nada *necesario*, sólo cabe el receso indefinido en las causas.

(Valga recordar que en el siglo XVIII era ambiental una fuerte persuasión sobre la consistencia de la Naturaleza. Ésta no admitiría de ningún modo una violación de la ley causal.)

¿Cuál es la clave con la que Kant —en la «Dialéctica de la razón pura»— piensa poder superar la *antinomia* (beneficiándose de este modo de la «gran luz» encontrada)? Las discusiones que brinda detalladamente al lector, a doble columna, son muy complejas y, por supuesto, sería imposible querer reconstruirlas aquí. He de pedir confianza para la simplificación que voy a proponer.

La clave que Kant encuentra es *dualista*. Vivimos los humanos conjuntamente un *doble mundo*: *el sensible y el inteligible*. Aparece esto ya en el título que dio a la *Disertación* con la que, al año siguiente de la «gran luz», tomaba posesión de la cátedra de Lógica y Metafísica de su universidad: *Principios formales del mundo sensible y del mundo inteligible*.

No se puede negar que, de entrada, esto resulta sorpresivo y no fácil de aceptar; que, incluso, deja abierta la pregunta de si será correcta la lectura hecha.

Para avanzar, hay que preguntarse qué entiende Kant por «mundo» al decir que vivimos en dos mundos. Mundo es *aquel todo que no es ya parte*. Se sobreentiende que, para los humanos que somos, decir «mundo» es decir la *unificación de una multitud de datos múltiples*. Desde esta perspectiva, decir que el ser humano *tiene ante sí dos mundos, el sensible y el inteligible* es decir que tenemos *dos unificantes*: uno sensorial, en el nivel de la sensación y la percepción; otro, en el nivel de nuestra específica capacidad intelectiva (capacidad que yo, ulteriormente y desde la perspectiva actual, calificaría como «lingüística»).

2.2. *La doble unificación*

2.2.1. *El unificante sensorial (= «mundo sensible»)*

En lo sensorial tenemos mucho en común con los animales superiores. También el perro vive, sin duda, un mundo unificado sensorialmente, y podemos suponer que es semejante al nuestro. Lo que nos separa radicalmente es el lenguaje. A lo sumo les enseñamos, amaestrándolos, «lenguajes» (no

orales) limitados y no creativos. La capacidad creativa del «animal que tiene *logos*» es propia del ser humano. (Como ya recordamos, *logos* es *palabra* ante todo; luego, puesto que es en ese ámbito donde se desarrolla, es también *razón*, y, por ello, solemos denominarnos «animales racionales».)

En vez de mundos, hablaremos mejor de dos unificaciones de eso real, en lo que estamos y de lo que formamos parte. Unificación *en el nivel perceptivo* y unificación *en el nivel lingüístico*.

¿*Cómo se realizan las unificaciones*? La tesis de Kant es que lo que da unidad al mundo sensible, a nuestra unificación sensorial del conjunto de realidades con que entramos en relación a través de los sentidos, son dos estructuras *a priori* que tenemos: *el espacio y el tiempo*. Todo lo que hayamos de sentir, incluso viajando con la imaginación (¡Kant llegó a imaginar el viaje a la Luna!), todo ello lo encontramos unificado, no rompe nuestra unidad *espacial*. Cualquier cosa que pensemos lejana o futura, la pensamos en la unidad *tiempo*. Si queremos pensar «dos tiempos», ya al hacerlo los hemos englobado en uno...

Kant se pregunta: ¿es eso algo que obtenemos de fuera, como piensa Hume que obtenemos cuanto conocemos, por impresiones aisladas que vamos acumulando y luego generalizamos? No. Al primer golpe, cualquier cosa que sintamos, la sentimos ya en el espacio y en el tiempo. Son así *a priori*. Es *a posteriori* todo lo singular que cada uno precisamente percibe: *esto* rojo, *aquello* negro, *aquello* agudo...; pero todo eso lo percibimos *espacio-temporalmente*... Es estructura *a priori* el espacio y el tiempo.

Hay que añadir alguna observación para evitar equívocos. Volviendo al ya citado título de la disertación, *De forma et principiis* es una *endíadys* (= uno por medio de dos), que es mejor traducir como «principios formales». No excluye, sino más bien supone, que hay principios materiales; no sugiere Kant que saquemos todo de la cabeza como un soñador idealista. Tampoco piensa que espacio y tiempo son representaciones que tengamos *de antemano*. Solamente las tenemos cuando tenemos sensaciones, pero no vienen entonces de la

misma fuente externa de donde proviene lo peculiar de cada sensación, el principio material. Nuestra estructura mental pone el principio formal.

Algo más complicado se hace esto en lo intelectivo-lingüístico. Notemos que, al describir lo sensorial, ya lo hacemos desde otro nivel, desde lo lingüístico. Lo lingüístico completa en nosotros el nivel sensorial. Y lo hace mediante una nueva unificación. Unificamos, en ese segundo nivel, mediante esos unificadores que son nuestros *conceptos*, esos que las gramáticas de las diversas lenguas organizan (con unos u otros matices) bajo los epígrafes de *sustantivos, adjetivos, pronombres, verbos, adverbios, preposiciones y conjunciones*.

2.2.2. *Unificación intelectiva-lingüística (= «mundo inteligible»)*

Anticipemos que la parte central de la *Crítica de la razón pura*, la llamada «Analítica», va a tratar de revelar el *quid* del funcionamiento interno de la capacidad unificativa intelectual-lingüística humana. Y que el resultado va a ser favorable a lo correcto de la unificación cuando se mantiene *en conexión con la unificación realizada a nivel sensorial*. Eso es lo que ocurre en las *ciencias*. Existe, sin embargo, el peligro de que nuestra dotación intelectual-lingüística «suelte amarras» y quiera volar por su cuenta, desentendiéndose de la unificación de nivel sensorial. Es el peligro que corren las especulaciones metafísicas imprudentes y que explica esa decepcionante sucesión de sistemas que se contradicen...

A los conceptos estructuralmente clave del tejido lingüístico Kant los llama (con una palabra de Aristóteles) «categorías» y pone la máxima atención en estudiar su organización sistemática. Las categorías *puras* pueden *pensar* sin límite. Pero *conocer* —¡algo diverso del mero pensar!— sólo pueden si están conectadas con las unificaciones sensoriales, que les proporcionan la materia para ello. Esa conexión es llamada por Kant «esquema». La *categoría esquematizada* es la que puede dar conocimiento.

2.3. *Intento de comprensión*

¿Qué es lo que nos está sugiriendo Kant? Les invito a pensarlo con una imagen. Supongamos que habitamos en un chalet de dos pisos. En el primero de ellos, el de nivel terreno, se realiza la primera unificación. La segunda, la intelectual-lingüística, se realiza en el «piso de arriba». Un animal que nos acompañe, no puede subir a él. En ese piso superior nos comunicamos los humanos entre nosotros y, además de describir lo que observamos en el piso inferior, podemos tener perspectivas amplias sobre nuestra situación general e incluso estudiar posibles transformaciones del chalet.

Es oportuno que nos preguntemos cada uno con seriedad personal: ¿tenemos, en efecto, esa conciencia de habitar en un chalet de dos pisos? ¿O pensamos que no tiene razón Kant, que lo del lenguaje se puede bajar al primer piso y transformar así el todo en un simple *bungalow*? Eso sería si el lenguaje no fuera más que una prolongación, pero del mismo nivel del primer piso... ¿No les resulta difícil imaginarlo así? Porque no están al mismo nivel. El lenguaje puede ser bastante sencillo, inadecuado, tosco; pero está en otro nivel. Y por ello mismo tiene problemas de conexión.

¿Cabría evitar esos problemas reduciendo todo a un único nivel? Creo que no. Y veo importante el que no veamos lo que dice Kant como incompatible con la acertada afirmación de Xavier Zubiri de decir que *también en la sensación hay inteligencia*. No somos igual que los animales, ni en el «piso terreno». No sólo percibimos estímulos sino también *realidad* estimulante. Estoy totalmente de acuerdo. Pero eso no me ahorra el pensar que lo más importante de mi inteligencia no es lo que se desarrolla a nivel sensorial sino lo que se desarrolla en el lenguaje, con todos los problemas que ello tiene.

Es procedente ver uno a uno los «dos pisos». El primero, en realidad, ya está visto. Sensorialmente lo percibimos todo en el espacio y el tiempo. Lo trata Kant en la *Disertación* y lo recoge en la primera parte de la *Crítica*, en la «Estética trascendental».

¿Hay ahí uso del entendimiento? Pues sí, pero puede ser un uso meramente lógico. Cuando Kant presenta los elementos de ese otro nivel, del inteligible (yo le añado lingüístico), hace una división. Hay un uso lógico y un uso real. El uso lógico consiste en catalogar, denominar, generalizar, lo que se tiene a nivel de sensación; generalizar: color, sabor... Hago toda una estructuración donde el uso del entendimiento no aporta sino orden, regido por la no contradicción. (No se puede decir de algo que es y no es rojo a la vez...)

Hay un punto interesante que mencionar antes de dejar este primer nivel. Quizá sorprenda a muchos. Y es que, para Kant, nada menos que la matemática, la ciencia más antigua, más lograda, la que va a ser como el prototipo con el cual se intentará medir las dotes de ciencia que puedan tener otros pretendidos saberes, pues ¡es de nivel sensorial! Es el estudio del espacio y del tiempo. Es geometría y aritmética. Lo demás viene de ahí. Claro que se puede hacer con ello un gran uso lógico. Hasta el punto de elevarse a una suprema abstracción: álgebra, trigonometría, cálculo infinitesimal...

¡*Hay ciencia de lo sensorial*!, dice Kant con insistencia, y la matemática lo es y nos da como el modelo. Porque nos da aquello que yo puedo construir, que pongo con mi lenguaje. Tomemos como ejemplo un juicio aritmético cualquiera: «tres y siete son diez». Para captar la verdad de ese juicio tengo que acudir a mi capacidad sobre lo espacio-temporal. He de construirlo con mi imaginación, en el tiempo, *contando* «tres» y después «siete»; y, finalmente, el resultado, «diez».

Reflexionemos sobre el procedimiento. El resultado no estaba contenido en el punto de partida, de modo que baste un simple *análisis* para sacarlo a luz (como sí basta el análisis, por ejemplo, del concepto «todo» para obtener «es mayor que sus partes»). El juicio aritmético es *sintético*. Es, por otra parte, *a priori*, porque en él no intervienen experiencias. Cuando recurro a mis dedos o a contar manzanas, etc., lo que hago es ayudarme a construir en el espacio y el tiempo. Pongo puntos temporales en el espacio y me certifico de que mi juicio es correcto.

Pues bien, Kant da un enorme valor a esto y le permite sacar una importante tesis: toda ciencia que quiera serlo deberá imitar a la matemática en eso de tener *juicios sintéticos a priori*. (No todos sus juicios, sino unos cuantos básicos que den como el armazón.) Quizá les resultará más difícil a las otras ciencias. La física, al menos, tal y como él la veía en Newton, puede hacerlo. Contribuirá a verlo lo que Kant va a aportar de reflexión en la otra parte de la *Crítica*, en la Analítica.

2.4. *Paréntesis reflexivo*

Antes de seguir adelante me permitiría insistir en la conveniencia de que pongamos al menos entre paréntesis los recelos que nos suscitan las ideas kantianas si nos resultan demasiado extrañas. Hagamos el esfuerzo necesario para comprenderle y seguirle. (Tiempo tendremos para criticarlo...)

Porque no cabe duda de que nos ayuda a entrar mejor en el «mundo» que hoy despliegan ante nosotros las ciencias, tan contrastante con el «mundo» del buen sentido en que naturalmente nos movemos. Hoy, eso sí, sin quitarle nada a los principios formales kantianos, espacio-tiempo, tendremos que dar mucha importancia a los que podemos llamar «filtros» (también principios formales, pero no absolutamente últimos) *a priori* de todo lo demás sensible. Las ciencias de la Naturaleza, hoy por hoy fiables —no tenemos por ahora otras— nos dicen que «no es en sí azul» lo que veo azul: lo que hay son unas vibraciones, etc., según la teoría admitida de los colores. En definitiva, habitamos un mundo en el que nosotros mismos intervenimos al habitar. También algo de esto hay en los animales superiores; también hasta cierto punto ellos interpretan..., a su manera, parecida a la nuestra *en lo sensorial*.

Los intentos de volver a un realismo ingenuo nos pondrían en contra de toda la teoría científica. Hay una distancia entre lo que nuestro conocer lingüístico teoriza sobre la composición de lo real —no arbitrariamente, sino a partir

de experiencias específicas, como son las que se han llevado a cabo desde el siglo XVIII hasta ahora— y nuestro mundo espontáneo. Eso sí, nuestro punto de partida será siempre *nuestro mundo espontáneo*. Y deberemos rechazar las teorías que lo declararan falso o imposible. Pero lo que no podemos decir es que nuestro mundo espontáneo *sea en realidad tal cual nos parece*.

Asoma ya por aquí el concepto que Kant llamará «fenómeno»... Que no quiere decir que vivamos un mundo de fantasía. Vivimos *un mundo real, pero intervenido por nosotros*. Y, entonces, hay que sacar la conclusión de que no podemos decir de él que sea tal cual la «realidad en sí», sino «fenómeno de realidad»...

Lección III

FENÓMENO Y NOÚMENO

Hemos de centrar hoy nuestra atención en esta terminología, la más típicamente kantiana y que quedó ya aludida al final de la lección anterior. No hacemos sino adentrarnos en lo nuclear del pensamiento teórico de Kant, tal como lo encontramos, sobre todo, en la *Crítica de la razón pura* (1781).

El problema que Kant aborda *no es sólo* el de la estructuración correcta de nuestro saber teórico. Como ya se ha ido insinuando y Kant va a ver progresivamente más y más claro en ello, el problema de la estructuración va indisolublemente unido a uno más hondo, que, obviamente, pasará a ser central: el de la *relación entre realidad y consciencia (humana)*, al que ya en la primera lección vimos cómo se había asomado Descartes, pero sin sacar las conclusiones que se impone sacar.

3.1. *Esbozo del itinerario histórico kantiano*

Algo aportaba la *Disertación* de 1770, importante pero germinal. Por una parte, hay en ella la primera mención de «aquel nobilísimo, y hoy olvidado, modo de hablar antiguo, que distinguía *fenómenos y noúmenos*». Por otra, tras dejar bien asentado lo relativo al mundo sensible (= unificantes, espacio y tiempo), enumeraba, sin gran precisión, algunas de las que después llamaría categorías: *sustancia*, *causa*, etc. Y sólo las evocaba, dejando como unificante del mundo inteligible

lo que él había demostrado en 1763, que culmina en Dios. Naturalmente, esto es claramente precrítico. Algo que Kant mismo consideró pronto muy flojo y que quedará muy cambiado.

Pero, en definitiva, por ahí tendría siempre que empezar: por *hacer una especie de catálogo de eso que Aristóteles llamó «categorías»*. Conceptos, no cualesquiera, sino conceptos clasificatorios de gran poder general bajo los que se encuadren los demás conceptos humanos. Kant se dedicó muy pronto, en los años siguientes, como primera tarea, a confeccionar una tabla de categorías mejor que la hecha por Aristóteles. Pero, al hacerlo, topó con otra cuestión insoslayable, como vamos a ver.

En 1772, escribía a un amigo suyo (Markus Hertz, judío berlinés) explicándole cómo iba el trabajo y diciéndole que lo iba a tener en tres meses. Llega a sugerir el título de *Crítica de la razón*, y en otro momento dice *Diferencia de lo sensible y lo inteligible*. Kant venía diciendo ya desde la *Disertación* que los males y las antinomias vienen por no distinguir bien lo sensible de lo inteligible. Se preocupa por estructurar lo inteligible, que es más difícil que lo que había sido el nivel sensorial.

Paso ahora por alto cómo llegó a la tabla de las categorías. Nos suena, sin duda, haber oído sus cuatro grupos: *cantidad*, *cualidad*, *relación* y *modalidad*. Cuatro grupos con tres categorías en cada grupo (¿algo forzado lo del tres?).

Es muy racional y simple su engranaje: *Primero*, el anclaje en lo sensorial: es el simple designar (*cantidad*): esto, eso, aquello... *Segundo*, el nombrar, denominar... (*cualidad*), que llena la mayor parte del diccionario... Como *tercero* hay que añadir el *relacionar*: en el lenguaje, las preposiciones y adverbios, que dan la causa-efecto, etc., una estructura mental más propiamente *a priori*... Y, por fin, como *cuarto*, no hay que olvidar la *modalidad*, es decir: el *sí* y el *no*; y el *puede*...

Pero el auténtico y más grave problema es el ya planteado en la citada carta a Markus Hertz en 1772. Uno sonríe al oírle decir que en tres meses va a acabar de responder a preguntas tan tremendas como las siguientes (dice, refirién-

dose a los conceptos intelectuales que provienen de nuestra actividad interna):

¿De dónde procede la *concordancia* con las cosas objetivas que deben tener los conceptos (pues no son producidos por ellas)?

¿Cómo puede mi entendimiento formar para sí totalmente *a priori* conceptos de cosas con los que necesariamente han de *concordar* las cosas?

¿Cómo puede proyectar principios reales sobre su posibilidad, con los cuales habrá la experiencia de *concordar* fielmente, siendo así que son independientes de ella?

¿De dónde puede venirle la *concordancia* con las cosas?

Kant es aquí clarividente. Esa dichosa «concordancia» será simplemente imposible para muchísimos, todos los que no acepten su solución. Será la razón por la que rechacen la solución de Kant... Para el mismo Kant habían de pasar, no tres meses, sino ¡nueve años!, hasta 1781, para que pensara poder contestar a sus preguntas sobre la *posibilidad de la concordancia*. Es ése un período que nos queda muy oscuro, y en el que sólo nos cabe reconstruir algunos hitos de la historia, incompletamente contada por el propio Kant, de cómo llegó hasta la *Crítica*.

Yo diría, incluso, que hubo de mediar otra «gran luz» más tarde, cuando tras un larguísimo atasco, escribió ya casi de golpe todo lo que es hoy la *Crítica*. Una parte muy importante de ella, junto con la tabla de las categorías, es la Analítica (contrapuesta a la Dialéctica, de la que mencioné antes las antinomias).

Y lo relevante es que en la Analítica lo central no es el ya mencionado encuentro y catalogación de las categorías. La pieza clave es la «deducción trascendental de las categorías». Le salió difícil de entender y en la segunda edición lo cambió muy a fondo. (Buscando clarificación escribió en 1783 unos *Prolegómenos a toda metafísica del futuro que haya de querer presentarse como ciencia*. En el sentido de poder medirse con la ciencia, si no para sacar el título, para sacar un accésit...).

En la «deducción trascendental de las categorías» no debemos entender «deducción» en el sentido lógico que a

nosotros nos suena. Es más bien una metáfora jurídica. Significa encontrar el *quid juris* de algo cuyo *quid facti* se tiene. Es remontarse desde el hecho hasta sus condiciones de posibilidad. Lo que acaba encontrando Kant es que para que nuestra experiencia sea posible, no ya sólo la experiencia sensorial a mero nivel animal, sino a nivel humano, en la cual hay *causas y efectos*, etc., para que eso sea posible, *tenemos que tener* categorías.

Y para que las categorías puedan funcionar tienen que tener una sede unitaria. A esa sede unitaria Kant la va a llamar el *Yo trascendental*. Es «yo», porque, en efecto, con ese pronombre nos autodenominamos en el lenguaje cada uno de nosotros, refiriéndonos al *foco unitario* desde el que conocemos y desde el que desplegamos un mundo lingüístico, junto con el mundo sensorial. De lo contrario, no hay experiencia. Puesto que tenemos experiencia humana y no solamente animal, luego tenemos categorías. Y tenemos un *yo trascendental* que las unifica.

Y, naturalmente, no han de olvidarse, como complemento de las categorías, los *esquemas de la imaginación*, que proporciona el tiempo, puesto así al servicio de lo intelectivo para darle *aplicabilidad* en el mundo sensorial.

Para resumir lo dicho, es útil recordar el ejemplo de Hume acerca de *si «el sol calienta la piedra»* (uno de los factores, sin duda, en el «despertar Kant del sueño»; capaz no sólo de despertarlo, sino de hundirlo en el escepticismo como se descuide...). Por lo pronto, lo que hay es esto: siempre veré yo *primero* eso que llamo lucir el sol y *luego* el que se ha calentado la piedra. Un antes y un después, ¡y, eso sí, nunca al revés! Nada más. No podemos hablar de causalidad, porque no vemos «el calentar». Por ello, según Hume, no puedo, hablando estrictamente, pronosticar que seguirá ocurriendo así. Hay una *expectativa* natural que basta para vivir, pero que, científicamente, no decide nada.

Kant reaccionó en contra de que nos quedemos en eso. Él va precisamente a asegurar la *categoría* de «causa-efecto», que es verdaderamente clave. Pero para que tenga vigencia ha de encontrarle su *esquema* de conexión con lo sensorial.

¿Cómo esquematizar lo lingüístico de la categoría *causa-efecto*? El esquema será: *la sucesión irreversible en el tiempo* —¡que era donde se quedaba Hume! Ya tiene Kant su respuesta a Hume: se quedaba en el esquema—. Pero, con ello, tiene también respuesta para los racionalistas que navegaban felices con la sola categoría por mundos lejanos. (¡A vuestro costo lo hacéis!) Mientras no la tengáis esquematizada, podréis *pensar*, pero no tener «conocimiento». Y así, dice Kant, no se puede hacer ciencia, ni se puede hacer metafísica, si ésta ha de tener algo de científico.

Hemos resumido el esfuerzo kantiano para la estructuración del saber teórico humano. Pero ahora tenemos que centrar la atención en esa otra problemática de más envergadura, que ya dijimos que le sale al paso y acaba primando, sobre *la relación que tal saber guarda con la realidad*. Un problema que dilatará mucho la llegada al resultado.

Logró Kant expresar con brillantez en un aforismo: «conceptos sin intuición son vacíos; intuiciones sin concepto son ciegas». Donde «intuición» no sólo expresa la necesaria conexión con lo sensible, sino que *sólo así se conecta con la realidad*.

3.2. *Las ciencias, con juicios «sintéticos* a priori», *alcanzan el «Fenómeno»*

Síntesis es una palabra esencial y muy específica de Kant. No es sólo eso primero y obvio que se suele destacar, de que un predicado *añade algo* a un sujeto. Es: *salir del mundo lingüístico y conectar* con la percepción y la experiencia —la experiencia más elemental, ya que la «experiencia plena» sólo quedará constituida con la síntesis de los dos elementos; de lo contrario, no hay conocimiento.

Para Kant no hay duda de la índole científica de las matemáticas ni la de las ciencias naturales.

Me referí ya el otro día a la matemática, que para Kant es la ciencia modélica. La mencioné al hablar de que versa sobre la percepción sensorial en su forma *pura*, espacial y

temporal; pero no olvidemos que la matemática es lenguaje. Es un modelo de *uso lógico* del entendimiento lingüístico. Uso lógico que (ya en la *Disertación* comienza Kant a marcar una distinción que luego se hará muy esencial): denomina, compara, coordina, subordina, razona —genera axiomas, conclusiones, teoremas, mediante el principio de no contradicción...—. Le es fácil a la matemática ser ciencia, tener *síntesis a priori*, porque *versa sobre lo formal*: la cantidad, lo espacio-temporal.

En cuanto a las *ciencias naturales*, hay que decir, de entrada, que la mayoría de sus juicios son *a posteriori*. Aprendo, constato, compruebo, verifico... Ahora bien, para que no sean juicios pasajeros y contingentes, mantenidos como anticipación del futuro por mera confianza (como sostenía Hume), tiene que haber en su base algunos juicios *sintéticos a priori*.

A eso iba orientada la búsqueda de las categorías de que hemos hablado. Quedémonos con una de ellas, la más importante y controvertida: la de causa-efecto. Postulemos, con Kant y contra Hume, que tenemos una estructura mental de causa-efecto —una forma *a priori*, pero esta vez no de la sensibilidad, sino del entendimiento—; y que la tenemos debidamente esquematizada. Esta vez es capaz de un *uso real*, no sólo lógico; de entender todo lo que sucede como teniendo un antecedente-determinante. Eso proviene del piso de arriba en nuestro tan citado chalet. Hay que bajar por la escalera. Si me preguntan *qué es una causa*, no hay algo que yo pueda señalar directamente (como podría hacerlo si me preguntaran por un caso concreto de la relación causa-efecto). Tengo que intentar dar una explicación verbal.

La relación causa-efecto no puede ser un dato de experiencia. Es una estructura intelectual humana, que se esquematiza por «la sucesión irreversible en el tiempo». Vamos a ver cómo el mismo Kant era consciente de su alcance revolucionario:

Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos; pero todos los ensayos para decidir *a priori* algo

sobre éstos, mediante conceptos, por los que sería extendido nuestro conocimiento, no conducían a nada. Ensáyese, pues, una vez si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento, lo cual concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, que establezca algo sobre ellos antes de que nos sean dados. [J.G.C.: Esto no está queriendo decir que todo en la ciencia natural vaya a ser *a priori*; el noventa y nueve por ciento no lo es, pero ha de haber algo que lo sea, los *principios metafísicos de la ciencia natural* según la denominación que Kant les dio en un opúsculo de 1786.] Ocurre aquí como con el primer pensamiento de Copérnico, quien, no consiguiendo explicar bien los movimientos celestes si admitía que la masa toda de las estrellas daba vueltas alrededor del espectador, ensayó si no tendría mayor éxito haciendo al espectador dar vueltas y dejando en cambio las estrellas inmóviles. En la metafísica se puede hacer un ensayo semejante, por lo que se refiere a la intuición de los objetos. Si la intuición tiene que regularse por la constitución de los objetos, no comprendo cómo se pueda *a priori* saber algo de ella. ¿Regúlase empero el objeto —como objeto de los sentidos— por la constitución de nuestra facultad de intuición? Entonces, puedo muy bien representarme esa posibilidad. [J.G.C.: No pretende Kant que se rija, totalmente; si quiero saber qué hay en esta habitación no tengo más remedio que dejarme impactar entrando en ella. Se está refiriendo al principio formal del espacio-tiempo.] Pero como no puedo atenerme a esas intuiciones, si han de llegar a ser conocimientos, sino que tengo que referirlas, como representaciones, a algo como objeto, y determinar éste mediante aquéllas, puedo, por tanto: o bien admitir que los conceptos, conforme a los cuales llevo a cabo esa determinación, se rigen también por el objeto, y entonces caigo de nuevo en la misma perplejidad sobre el modo como pueda saber *a priori* algo de él; o bien admitir que los objetos o, lo que es lo mismo, la experiencia, en donde tan sólo son ellos —como objetos dados— conocidos, se regula por esos conceptos y entonces veo enseguida una explicación fácil; porque la experiencia misma es un modo de conocimiento que exige el concurso del entendimiento, cuya regla debo suponer en mí, aun antes de que los objetos me sean dados, por tanto *a priori*, regla que se expresa en conceptos *a priori*, por los que tienen, pues, que regirse necesariamente todos los objetos de la experiencia y con los que tienen que concordar (del Prólogo a la segunda edición de la *Crítica*, 1787; traducción mía, teniendo en cuenta las de García Morente y Ribas).

He aquí la que solemos llamar «revolución copernicana de Kant». Podemos muy bien hablar así, puesto que acogemos la alusión hecha por él mismo.

Las ciencias, pues, tienen su estatuto asegurado. Sólo deben saber atenerse al límite que tal estatuto les impone según la reflexión kantiana: versan sobre el *fenómeno*.

Ahora bien, si, desde esta perspectiva, preguntamos: *¿qué es la metafísica?*, advertimos enseguida una enorme disparidad: se atreve a extender *la categoría más allá* de lo que permite el correspondiente esquema. Con ello, queda problematizada; lo cual no quiere decir declarada falsa. Pero sí pierde el apoyo con que cuentan las ciencias naturales. Y no puede apelar a la simple *objetividad* de la vida cotidiana.

Kant se ha planteado expresamente el problema que se produce, cuando en la «Dialéctica Trascendental», aborda las que llama «antinomias de la razón». ¿Tiene sentido hablar de una exigencia de causa, incluso allí donde no haya un esquema de tiempo que la esquematice? Esto es lo que Kant amplía en la discusión de la «cuarta antinomia». Opone dos posibles salidas:

— la aserción final del *Ser Necesario* (tesis);

— y el retroceso sin fin en la serie causal (antítesis).

Su solución de la antinomia es bastante más compleja de lo que podíamos suponer, vista la orientación de todo el razonamiento crítico. En el sentido de que reserva una posible salida:

a) empíricamente hay que atenerse a la antítesis; el científico no puede hablar del *Ser Necesario*, ni para afirmar ni para negar, pues cae simplemente fuera de su competencia (puede, eso sí, protestar si alguien intenta introducir tal entidad en la ciencia);

b) a eso cabe, empero, hacer un añadido capital: la capacidad humana podría alcanzar también a un discurso *de otro nivel*, el que Kant denomina «noumenal».

Es introducir una *heterogeneidad* y sugerir que la metafísica tendrá que buscar otra justificación. La *Crítica de la razón pura* nunca niega que eso sea posible; más aún, en la última parte del libro, «Doctrina del método», lo sugiere positivamente.

3.3. *El «Noúmeno»: ¿nos es de algún modo asequible?*

Lo que Kant está afrontando es un conflicto de la razón consigo misma. La solución que da a las antinomias «dinámicas» resulta programática. Se tratará de *resituar* la metafísica, dándole otras fundamentaciones: y, por supuesto, sin verificaciones empíricas.

La metafísica habrá de hacerse al habitar el *nivel noumenal*; renunciando a la pretensión de presentarse en el nivel de la objetividad normal, el nivel fenoménico.

Esa distinción de niveles es absolutamente clave en la concepción filosófica kantiana. No se trata ya sólo de lo que venimos llamando la habitación mental en «dos pisos». Lo que añade a eso el reconocimiento de un «nivel noumenal» es que «en el piso superior no sólo se busca la conexión de la que ya hemos hablado con el piso inferior» (la conexión «categoría-esquema»), sino que cabe intentar, y así se ha hecho, el que podríamos llamar «vuelo mental libre» desde el piso superior. Es un uso de *categorías no esquematizadas*. Si bien se mira, eso es lo que ha intentado e intenta la *metafísica*.

Kant encontró pronto el término para denominar el nivel. Como ya recordé, en la *Disertación* de 1770 reprochaba a Wolff querer reducir todas las diferencias conceptuales a diversos grados de claridad o distinción. Y evocaba la «nobilísima costumbre de los antiguos de hablar de *fenómenos* y *noúmenos*».

Tal distinción vuelve a aparecer en momentos clave. En la *Crítica de la razón pura* 40 veces *Phenomen* y 600 veces *Erscheinung*, en alemán. No son estrictamente sinónimos: *Erscheinung* parece abarcar el conjunto del objeto percibido y el ya lingüísticamente tratado. En plural, está mal traducido como *apariencias*; digamos más exactamente «apareceres». (Apariencias serían *Scheinungen*, en vez de *Erscheinungen*.) Me aparece y es. Es la *realidad-fenómeno*. Es lo intervenido humanamente al conocerlo, intervenido por estructuras de la subjetividad. No es ensueño, sino realidad; pero no neutra, sino tal *como se nos da a los humanos*. Partir de la reali-

dad que se me da al intentar filosofar es algo muy razonable, más de lo que lo sería cualquier alternativa pensable.

Esto afecta, desde luego, a lo que haya de entenderse por *objeto*. Tengamos cuidado con el uso de «objetivo», que, en el hablar cotidiano, tendemos a identificar con *real*. Se contrapone a «subjetivo»: lo que cada uno ve. Si tratáramos de *gustos*, la contraposición es clara. El gusto es máximamente subjetivo. (Es lo que decimos en el refrán, «Sobre gustos no hay nada escrito».) La objetividad aparece en eso sólo como un horizonte; y hablaremos de intersubjetividad cuando logremos coincidir.

Kant mantiene, como sabemos, que el espacio y el tiempo no son parte de la *realidad en sí*, es decir, que no son independientes de nuestra facultad humana sensorial de conocer; que han pasado por ese filtro. Sí podemos llamarlos «objetivos», ya que los percibimos como exteriores y envolventes del sujeto. La «revolución copernicana de Kant» nos pide cambiar la noción de objeto. La objetividad surge complejamente.

La pregunta que, entonces, nos va quedando, como la clave final, es *¿qué papel le queda a la realidad?* ¿No conducen las reflexiones de Kant a un puro «idealismo», con todos los inconvenientes que trae? Si yo constituyo lo objetivo, *¿siempre es verdadero?* Y, si no siempre lo es, *¿qué criterio* me queda para distinguir lo que lo es de lo que no lo es?

No es eludible recurrir al término «realidad». No ha dudado Kant en hablar de la *realidad*. Ha usado, incluso, un término no demasiado afortunado: *das Ding-an-sich* (*Ding* es literalmente: «cosa»). Hay que reconocer que los debates de los estudios sobre su obra se han centrado muchas veces sobre esa expresión *das Ding an sich*.

Kant ha mantenido que no alcanzamos su *conocimiento*. Permanece para nosotros como «incógnito = X» (¡una expresión kantiana que deja pocas dudas!). Pero, al mismo tiempo, ha mantenido también sin olvidarla nunca la mención del término «noúmeno», el que puse en el título inicial de esta lección. Debemos ahora ver si encontramos por qué.

Kant puede parecer idealista. Desde luego no es un realista clásico. No todo me viene de fuera, como si la autocons-

ciencia («yo») fuera una simple «tabla rasa». Por otra parte, ha rechazado expresamente el *idealismo dogmático* con el que el obispo anglicano Berkeley pretendía oponerse a Hume cayendo en el extremo opuesto («ser es ser percibido»).

También se ha distanciado del *idealismo problemático* cartesiano (certeza sobre el «yo» y duda sobre lo externo): para Kant no hay certidumbre de la interioridad sin la exterioridad. Pero, eso sí, hay algo de idealismo, que garantiza precisamente su realismo empírico: es el que Kant llama *idealismo trascendental*.

Lo que Kant busca es tener una condición epistémica para garantizar el realismo empírico. El único modo de asegurarlo es, piensa, el idealismo trascendental: es decir, el admitir los filtros aludidos. Notemos que hoy las ciencias lo refuerzan, cuando hablan de partículas, radiaciones..., etc. Hoy sabemos de muchos más filtros de los invocados por Kant. ¡El sano idealismo trascendental es realista!

Pero la pregunta que hicimos, sigue irresuelta: ¿qué decir de la realidad-realidad? ¿La «realidad-en sí»? Por lo pronto, es el correlato del fenómeno. Pero ¿eso basta? ¿Se debe, en mentalidad kantiana, dar «*Incognitum* = X» por la última palabra sobre el tema?

No, no es ésa su palabra definitiva. Para comprenderlo, es importante atender a dos factores, presentes en la obra kantiana. Uno, más «físico», que se cifra en la evolución de un uso terminológico, el de un verbo sumamente elocuente: «afectar» (y del sustantivo correspondiente, «afección» del sujeto cognoscente). Un segundo, más metafísico, es la comparación con un hipotético Entender Arquetípico (*Intellectus Archetypus*).

Veámoslos sucesivamente.

3.4. *«Realidad-en-sí» y «afección» del «sujeto»*

El uso de los términos «afectar, afección» es abundante en la *Disertación*. Pero, lo que es más importante y significativo: todavía el término reaparece 35 veces en la *Crítica de la ra-*

zón pura. El sujeto, leemos, «es afectado de determinada manera» por la presencia de un objeto. Hay una, para algunos extraña y en todo caso llamativa, continuidad entre un uso empirista precrítico de estos términos y el uso en la *Crítica*, una vez reelaborada la noción de objetividad. Aceptemos el hecho sin querer ser más kantianos que Kant y busquemos, más bien, *comprender a Kant por Kant*.

En definitiva, lo que tal uso indica es que hay una dependencia de la sensación con relación al mundo *real externo* y no sólo al sujeto y sus estructuras. Hay, pues, un principio material y un amplio horizonte realista. No hay sólo «principios formales». El sentido explicado de «afección» da un tono de realismo a la filosofía kantiana, aún mayor que cuando él dice que a salvar el realismo viene el idealismo trascendental.

Y, ¡atención!, este mismo idealismo trascendental kantiano está, en su contexto integral (y es algo comprobable por pasajes inequívocos de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*), suponiendo que el sujeto y sus estructuras no son menos reales que el mundo externo.

Preguntémonos de nuevo: el «Noúmeno» ¿nos es de algún modo accesible?

Noúmeno significa lo (*puramente*) inteligible, es decir, lo lingüístico sin referente sensible. En la obra kantiana aparece con frecuencia en su equivalente latino (o germanizado): *intelligibile*, *intelligibel*.

Pues bien, nos encontramos bastantes veces con un hecho sorprendente: Kant usa el término «noúmeno» donde hubiéramos esperado «realidad-en-sí». Hay que reconocer que puede confundir. Desde luego, es muy claro que la realidad-en-sí no es un tipo de «fenómeno»; hay una voluntad de contraposición. Pero la contraposición más neta de «noúmeno» es a «empírico»: es decir, a lo (lingüístico) *referido a la experiencia sensible* (y refrendado por ella). Ahora bien, en la propuesta epistémica kantiana, que ya hemos presentado, todo lo empírico es «fenómeno»: no es «realidad-en-sí» sino que, como ya hemos visto ampliamente, está intervenido por estructuras cognitivas humanas —que no habrían de ser las mismas para otro eventual cognoscente no humano.

Pero no por ello toda «realidad-en-sí» puede decirse propiamente «Noúmeno». *Noúmeno* viene de *Nous* y connota, por tanto, una facultad del sujeto humano. Aunque podría ser que resultara que lo que significa es más *un ideal* de tal facultad que un producto de la misma.

No se trata de un «real» diverso de lo real fenoménico; sino de lo que nuestra reflexión filosófica entrevé sobre *lo mismo real en cuanto raíz de su ser fenoménico*. En situación semejante a la famosa de Wittgenstein al final del *Tractatus*, no se acoge Kant, como él, a «lo místico» y a «tirar la escalera después de haber subido», sino a contar con un *nivel superior, no reglamentable* (ni, por tanto, científico), de lenguaje.

Ver así el problema y su solución implica quizá ver la *Crítica de la razón pura*, más aún que como epistemología, como primer paso de una presumible *antropología filosófica*. Que versa expresamente sobre «la razón *humana*», es decir, sobre *el ser humano en cuanto cognitivo* (sin duda, para poder después tratar de él también en otras dimensiones: práctico-moral, religiosa, estética...).

3.5. Intellectus ex-typus, *contrapuesto al* Intellectus Archetypus

Se trata de otra consideración posible con un connotado muy diverso, que sería un eventual *Intellectus Archetypus*. Mientras que el entendimiento humano necesita para conocer estar asociado a una sensibilidad, que le proporcione los datos («materia») sobre los que ejercer su capacidad —capacidad *sintética* de articular datos sensibles—, el Entender Arquetípico sería creador. Esta alusión al *Nous absoluto* da, a mi entender, el mejor título para justificar que lo que se contrapone al «Fenómeno» (como estatuto más propiamente humano del objeto conocido) sea llamado, con título singular, «Noúmeno».

Lo que acabo de decir aleja, desde luego, como ilusoria una capacidad humana de acceso al Noúmeno, que fuera *di-*

recta y propiamente cognitiva, científica. Pero, por otra parte, como hemos de ver en lecciones sucesivas, ayuda a Kant a establecer todo un camino, complejo pero fecundo, para la aproximación humana al «Noúmeno».

Tendrá que haber, como es obvio, una *base humana* diversa del conocimiento sensorial: tal será para Kant, sobre todo, la actitud ética.

Y, anticipando lo que ahora sería improcedente querer aclarar, esa aproximación a lo *noumenal* sucederá por una que Kant denominará «fe racional»; con *el saber* (*sui generis*) que proporcione (sobre *Dios*, *la libertad humana*, la inmortalidad...). Que se articulará lingüísticamente pero de modo no reducible al científico.

Valga poner fin a estas reflexiones, insistiendo en que el mejor título para la filosofía kantiana que hasta ahora llevamos vista es el de «Criticismo». Creo que es un nombre mejor para caracterizarla que el de «trascendental», que propiamente se refiere al método. Es cierto que es este último el que ha prevalecido, dando lugar, al ser prolongado por autores, como Schelling («Idealismo trascendental», 1800), a un neto idealismo. Pero eso es algo, de origen ciertamente kantiano, pero que se aleja ya del mismo Kant.

Concluiré, ensayando una cuasi-definición. Entiendo que el *Criticismo es una filosofía de la finitud cognitiva humana vista desde dentro*. No significa escepticismo. Es «copernicano». Somos, cada humano, un pequeño «centro» de absolutez, pero el mundo que configuramos es sólo «el mundo *humano*»...

Lección IV

LA ÉTICA DEL CRITICISMO

Recordemos lo últimamente dicho. Hemos llamado *Criticismo* a la filosofía de Kant: un intento de resolver la tensión que existe entre consciencia y realidad para todo ser humano reflexivo. Nos vivimos como *reales*, en un *mundo real*; pero nos vivimos *conscientes* y la consciencia introduce inevitablemente una dualidad. Una dualidad que no es de puro contraste. ¿Cómo establecer, entonces, esa relación? Es lo que intenta el Criticismo...

El Criticismo es una *filosofía de la finitud cognitiva vista desde dentro*, desde la misma finitud. No hace la aventura de intentar contemplarse desde puntos de vista que no nos son asequibles. Tampoco se resigna a que el ser humano sea, sin más, un animal terráqueo con unas facultades un tanto superiores al resto de sus congéneres animales. La razón le lleva a hacerse cargo de todo. Lo que ocurre es que la razón cae en desmanes, se pasa... y por eso hay que criticarla.

Hay que elaborar una teoría del conocimiento humano *modesta*, pero que *no suponga abdicar* de entrada de lo que los humanos deseamos conocer. No una teoría del conocimiento cualquiera. Es una *antropología*. Y no una antropología cualquiera. Una antropología del hombre como sujeto; por lo pronto, sujeto cognitivo (algo que ya connota que el hombre no es sólo cognitivo).

Lo ejemplifiqué alguna vez con el caso análogo, pero opuesto, de Wittgenstein. Wittgenstein se esfuerza por tematizar el alcance del conocimiento humano en su *Tractatus*.

Acabará diciendo que, según todo lo que acaba de decir, el único conocer que no cumple las condiciones que ha establecido es el que él ha estado ejerciendo al decirlo (no ha tenido derecho, digamos, a decir lo que ha dicho...); por tanto, debemos «tirar la escalera después de haber subido por ella». En vez de eso, Kant hace una antropología. Pero, naturalmente, no pedirá para este aspecto la certidumbre o cualidades de cualquier conocimiento científico.

Hay mucho de antropología científica que se puede y se debe hacer. Kant la conocía en la medida en que la había en su tiempo. Pero hay otra posible antropología, a la que cabe llamar metafísica, una antropología del hombre sujeto. Recordemos las primeras palabras de la *Crítica de la razón pura*: «La razón *humana* tiene el sino de plantearse problemas que no puede resolver». Releemos uno de los textos citados en las lecciones anteriores: «El hombre es uno de los fenómenos del mundo sensible, cuya causalidad está regida por leyes empíricas. Se conoce a sí mismo a través de la pura apercepción...» (así leemos en la discusióm de la tercera antinomia).

Pero, si podemos tenernos por libres (responsables, éticos) es porque, además de tal *conocimiento empírico-femoménico*, tenemos otro acceso al autoconocimiento, que nos conduce de algún modo al hombre *nouménico*. Aquí, ciertamente, no nos valen como hasta ahora nos valían las categorías, esquematizadas como para lo sensible.

Dicho, pues, esto para recordar que es de Kant de quien tratamos, vamos a ver cómo podemos acceder al *hombre-noúmeno en cuanto sujeto activo*. No nos quedamos en la primera de las preguntas («¿qué puedo saber?»), sino que entramos en el terreno del «¿qué debo hacer?»: con todo lo que supone... (*¿soy libre?, ¿soy responsable?*) Avanzaremos por la línea de estas preguntas. Nos abren el camino a los temas de religión, historia... Y aparecerá también enseguida el «¿qué me cabe esperar?».

Pero tampoco olvidaremos nunca algo que añadía Kant a menudo en sus lecciones y dejó escrito en su tratado de lógica. Hay, queramos o no, una cuarta pregunta en que se resumen las tres: «¿qué es el hombre?». Kant tenía, pues,

bastante conscientemente, el conjunto de su filosofía por antropología.

4.1. *Antropologías de Kant*

Hay, como venimos viendo hasta ahora, una antropología cognitiva de Kant. Tras el cognitivo, *el aspecto moral* es el principal. Tenemos que encuadrarlo en el conjunto. Hoy se puede hacer mejor. Hasta ahora sólo se conocía la *Antropología* publicada, que es trabajo de alumnos (aunque publicada en vida de Kant, en 1798) y no dice todo lo que Kant dijo en 24 cursos de antropología de 1772 a 1796.

Aún no he visto editado el volumen 25 de la edición de la Academia, pero hay estudios recientes; por ejemplo, el de Schweiger, trabajo sobre escritos antropológicos de Kant. (Están publicados los escritos de ética en el volumen 28 [tres tomos] de dicha edición —la canónica, de la Academia de las Ciencias de Berlín— de las Obras de Kant.)

En esos escritos de antropología de Kant hay una mezcla de cosas diversas: geografía humana y caracterología; también está el aspecto más filosófico, que empieza, como podría suponerse, por el «yo» de la «apercepción». Se encuentran también clases de Pedagogía. Kant concibe la antropología como estudio de la condición humana, vista desde diversos ángulos. Por eso estas múltiples antropologías.

Consultando estos escritos, aparece la ética bajo una luz distinta. Su famoso «rigorismo» se ve muy compensado con otras afirmaciones.

Schweiger se refiere atinadamente (aunque, claro está, con una terminología que en Kant sería anacrónica) a lo que se podría llamar una «fenomenología de la acción» en Kant: combina el punto de vista de la interioridad trascendental y los datos objetivos. Desde esa perspectiva se descubre que, para él, había *tres niveles* en la acción humana.

a) El primero tiene por palabra clave la *Geschicklichkeit*: *habilidad*, o *maña*, es el arte de *encontrar medios* para todos los posibles fines.

b) El segundo es el campo de la *Fähigkeit*: la *capacidad* o *competencia* de encontrar los *mejores* medios para cada fin. Es un término que hay que cuidar de no confundir con el verbalmente cercano *Fach*, compartimento, de donde «disciplina, especialidad». (Ser especialista en algo, piensa Kant, es útil; pero cuidando de no venir a ser un *Fachidiot*, que sólo es capaz de una cosa...) Acierta, en cambio, aquel al que la *Fähigkeit* conduce a tener *Klugheit*, sagacidad, o mejor, *prudencia*.

c) Por fin, un tercer nivel es el de la *Weisheit*, *sabiduría*. Este nivel es el que responde a lo que en el fondo buscamos.

Pero es importante la articulación de *b*) y *c*); de la *prudencia* con la *sabiduría*. El prudente sabe *usar bien*; el sabio sabe *dejar de usar cuando hace falta*. (Algo que responde a lo que enseñaron los estoicos.)

En las muchas lecciones de antropología que dio Kant desde 1780 usa como sinónimos *Weisheit* y *Sittlichkeit*; es decir, *sabiduría* y *moralidad*. No hay sabiduría sin prudencia, aunque no se reduce a ella. No reaparece relevantemente la tripartición que acabamos de recordar. Queda de ella *el ideal del sabio prudente*. El sabio debe ser prudente, pero no le basta con ello. La sabiduría desborda a la prudencia.

4.2. *La ética de Kant como antropología*

Kant usó como texto de clase —algo entonces obligado— el tratado de ética de Alexander Baumgarten. Depende en algunos aspectos de él y concibe la ética como filosofía primera práctica. La primera noción ética que aparece en él es la de *obligación*. Se formula, por tanto, en el modo imperativo, propio para enunciar deberes. El imperativo es vehículo de la fuerza ilocucionaria del ruego. Se hace automáticamente mandato cuando media una relación social de autoridad. Resulta quizá chocante el aplicarlo a sí mismo en primera persona. Pero Kant lo hace hablando de «mandarse a sí mismo», ya antes del 69; antes, pues, de la *Crítica de la razón pura* empieza a aparecer lo que madurará en la década de los años ochenta.

Imperarse, mandarse, etc. es, en definitiva, *superarse a sí mismo* (tropezamos todos con algo mayor que nosotros, que a veces nos desborda y nos impide hacer lo que querríamos). Tendríamos que quitarle a Kant el sambenito de que estaba obsesionado con el «deber». Nos conviene recordar que, en el ámbito más amplio de la antropología, la actitud ética ha quedado situada como *sabiduría*. Es claro que ésta tiene mucho que ver con la *autosuperación*. Se trata, en clima más bien platónico, de proponerse alcanzar una perfección ideal. Arrancándose de algo que le había tentado años anteriores, concibe Kant la perfecta moral como filosofía moral pura. El máximo de perfección es un *ideal* (*eidos*). Se convierte así Kant a un cierto idealismo y se aleja de la filosofía práctica primera del empirismo. Le asegura un reducto a salvo de los intereses o los atractivos.

Se publicó en 1783 una traducción del *De officiis* de Cicerón, que era una popularización de la ética estoica. A Kant le atrajo. En el capítulo primero de su introducción a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) profesa «pasar de la moral popular a la filosofía moral». Ese escrito intenta ser aún de espíritu crítico. Quedaría, de ese modo, preparado el camino al sistema, que tendría dos partes: *Metafísica de la naturaleza* y *Metafísica de las costumbres* (que, por fin saldría, trece años después, en 1798...).

Pero, ¿por qué hace falta un prólogo para lo moral? La citada traducción del *De officiis* influyó para ello. O, quizás, vio Kant que no bastaba con una Crítica de la razón en su aspecto teórico... Esto, en todo caso, al final; y tras la *Fundamentación* nos sorprenderá Kant con una segunda Crítica, la *Crítica de la razón práctica*. Algo hubo de ocurrir para dar lugar, años después, a ese otro libro... Intentaremos verlo.

4.3. *¡Además de prudencia, sabiduría!*

Volviendo a tomar el hilo, precisemos la articulación de prudencia y sabiduría en Kant. ¿Cómo *ser sabio además de prudente*? (Hay éticas que parecen contentarse con lo prudente;

pero es indudable que, si realmente hacen eso, no son satisfactorias y no tenemos por qué tenerlas en cuenta.)

En el capítulo segundo de la *Fundamentación* hay unas páginas en las que se recoge con brevedad el triple nivel que antes hemos oído llamar «fenomenología de la acción». Se presenta en forma de imperativos (no todos ellos morales).

En primer lugar, la *habilidad*: «Si quieres clavar bien el clavo, haz esto: usa bien el martillo». El imperativo es *haz esto*. Es un imperativo *hipotético*: si es que quieres tener éxito y ser eficaz. Es el campo de las *reglas*. Nos ajustamos continuamente a ellas. De lo contrario, la realidad nos castiga...

En segundo lugar, el imperativo de la *prudencia*: «Si quieres ser feliz, haz esto: no cometas excesos, guarda un orden de vida, llévate bien con tus semejantes...». Es una hipótesis sólo relativa, que resulta un tanto tautológica; porque, ¿quién no quiere ser feliz? Pero, en definitiva, también este imperativo es *hipotético*. Hipotético, pero, no problemático, sino, digamos, *asertórico*. Se traduce en *consejos*. El contenido de los consejos, sabemos que suele ser variopinto... Y su seguimiento no está siempre asegurado...

Vengamos, finalmente, al imperativo de la *sabiduría*. Es el verdadero imperativo ético: «*Haz esto*, que debes hacer». Tal imperativo no es, ciertamente hipotético; sino *categórico*. No depende de ninguna condición. Puedo no ajustarme a ello...; pero, entonces, algo dentro de mí, mi *conciencia ética*, me reprende.

4.4. *Reflexión sobre felicidad e imperativo categórico*

Vamos a analizar un poco la relación entre la felicidad y el imperativo categórico —con una reinterpretación mía—. ¿No hay también en el fondo algo categórico («sé feliz», «ámate») en el imperativo de felicidad? Es así, pero reconoceremos que está mal usado aquí el imperativo, por innecesario. Habría, más bien, que decir en indicativo: «me amo». Y añadir, en imperativo, «por consiguiente: *haz* (mejor: *haré*...)».

Lo había visto así la tradición cristiana. Lo presuponía Pablo al citar la palabra, ciertamente paradójica, de Jesús: «es más feliz dar que recibir». (El deber del «dar» aporta al que lo cumple más felicidad de la que él hubiera encontrado buscándola de modo egocéntrico.) Quizá esa tradición no ha sido siempre bien interpretada. Jesús ponía como clave ética el «amarás a tu prójimo como a ti mismo». Amar al otro como a mí mismo, supone, como es claro, que me amo a mí mismo; pero lo matiza: *me he de amar bien a mí mismo*.

Hipotético es sólo *cómo* ser feliz. Kant, por su parte, ha insistido en un aspecto sumamente importante de ese *cómo*. No basta ser feliz. Hay que ser *digno de ser feliz*. Ahí entra *lo más propiamente moral*: en la *Würdigkeit glücklich zu sein*. Pero, ¿en qué consiste esa dignidad de ser feliz? (¿Quizá, si no me siento digno, dejo ya de ser de verdad feliz?...)

Desde ahí se percibe bien lo que es para Kant el «imperativo categórico». Y el sentido auténtico de esa palabra que viene recurriendo hasta ahora sin aclaración: «deber». No es la kantiana una moral al margen de la felicidad. Pero no se puede convertir fácilmente este imperativo en indicativo, como hacíamos con el de la felicidad.

¿Qué quiere decir «sé digno» (clave, como hemos visto, del deber)? ¿Cómo se introduce, y a qué precio, este imperativo? Éste es el tema de la categoricidad de lo moral, el núcleo del libro de 1785, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

Vamos a seguir profundizando en este tema, que pienso es el que más nos descubre sobre Kant. Para eso, hemos de ver, ante todo, cómo concibe él la *estructura del hombre moral*. Es clave el que arranque de algo que le parece evidente —y podría realmente serlo—: *todas nuestras actuaciones suponen, formulada o no, una máxima*. ¿Cómo concibe eso que llama «máxima»? Vamos a verlo, en primer lugar.

4.4.1. *Máximas contrapuestas*

Las vierte Kant en fórmula lingüística de imperativo. Máxima es un enunciado de cómo proyecta cada uno, en cada caso, *cómo ser feliz*. Pongamos algún ejemplo: si yo miento, o si digo la verdad, procedo, respectivamente, según las máximas: «¡Miente!», que se puede explicitar: «Es bueno para mí en este caso ocultar la verdad». O, por el contrario: «¡Sé veraz!», explicitable como: «Es bueno para mí, en este caso como siempre, decir la verdad».

Lo importante es que entre las máximas se establece *un orden y una jerarquía*. Las *máximas supremas* son las que verdaderamente interesan al tema de la relación con la ética. La ética misma *se expresa en una (u otra) máxima suprema*.

4.4.2. *La propuesta de Kant sobre máximas supremas éticas*

En la *Fundamentación* aparecen tres; que, en realidad, son cinco; ya que dos de ellas se desdoblan. Voy a enumenarlas a continuación, empleando en lo posible los mismos vocablos kantianos. (Las llamo, respectivamente: 1, 1a, 2, 3 y 3a.)

1. «Actúa sólo según una máxima que puedas querer, al mismo tiempo, que sea *ley universal*».

1a. «Actúa como si la máxima de tu acción hubiera de ser *ley de la Naturaleza*».

2. «Actúa siempre de tal modo que *la humanidad*, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, sea tenida *siempre como fin y nunca como mero medio*».

3. «Actúa siempre como una voluntad, que fuera, por medio de sus máximas, *universalmente legisladora*».

3a. «Actúa siempre como miembro que eres de un *reino de fines-en-sí*».

Es necesario añadir un comentario. Las fórmulas que expresan la suprema máxima moral se implican, desde luego, mutuamente; pero no coinciden entre sí y es importante advertir las diferencias e intentar ver *a cuál de ellas es razonable dar la primacía en la interpretación*.

4.4.3. *¿Qué prima en la ética kantiana?*

La primera fórmula, que pide la *universalizabilidad* de las máximas, suele ser tenida por la más importante y la más «kantiana». Eso ha dado el título al llamado «formalismo moral». Se añade que es «puramente procedimental», pero eso no es correcto, por lo que la universalizabilidad lleva consigo implícito. (Quizá, eso sí, hubo un momento en que Kant, dominado en estos años por el esfuerzo hecho en el ámbito teórico, vio con ilusión una fórmula así, cuasi lógica: que haría contradictoria a la máxima que no se sometiera... Pero eso es totalmente objetable: no hay contradicción lógica alguna en que yo elija actuar de acuerdo con una máxima que no sea universal. Es «hacer trampa», pero no es violar la lógica.)

La fórmula «1a» añade a la «1» la mención de la Naturaleza. No cambia casi nada. Sólo debemos presuponer que lo que llamamos globalmente «Naturaleza» se rige por normas universales. (¿Voy yo, con mis actuaciones, a violar esa admirable regularidad de lo natural?...) Por lo demás, puede resultar poco atractivo lo natural como modelo ético; ¡son tantas las veces en que la Naturaleza nos resulta cruel o poco cuidadosa de evitar despilfarros...!

Cambiamos, en cambio, de centro de gravedad con lo que nos pide la fórmula segunda. Recordemos: «Actúa siempre de manera que *la humanidad*, tanto en tu propia persona como en la de cualquier otro, sea tenida *siempre como fin y nunca como mero medio*».

Nos vemos transferidos a *clave antropológica*. Algo de lo que llevamos visto podría ya sugerirnos que ahora pisamos un terreno más auténticamente kantiano. Desde luego, en el enfoque que vengo dando a estas lecciones, no puede extrañar que ahora mi sugerencia sea que el primado de la ética criticista está por aquí.

Pero es el mismo texto de la *Fundamentación* el que así lo dice bastante claramente. Sigamos literalmente los pasos argumentales que da Kant: «La cuestión es, pues, ésta: *¿es una ley necesaria para todos los seres racionales enjuiciar sus*

acciones según máximas de las que ellos mismos puedan querer que sean leyes universales?».

La respuesta que da a esta pregunta verdaderamente crucial, es: «Sólo donde haya un valor absoluto habrá algo que me imponga el actuar de esa manera».

¿Dónde lo hay? Sólo ahí se fundamentará un imperativo categórico. Añade: «Ahora yo digo: el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad».

Tal es el *valor absoluto*, sobre el que todo puede fundarse.

Es muy interesante que lo ligue, algo después, al título de «persona». Esta noción había sido introducida por la tradición cristiana —no estaba, con ese nombre, en la anterior griega—, pero no se había extraído de ella la consecuencia humanista, que ahora vemos sí extrae Kant: *el ser personal tiene dignidad y no precio*.

Las dos fórmulas restantes (3 y 3a) completan la noción obtenida en la fórmula 2, y la remachan, de modo que no puede quedar duda de que Kant está poniendo aquí la clave. Recordemos:

Actúa siempre como si fueras *voluntad universalmente legisladora*.

Actúa siempre como miembro que eres de un *reino de fines-en-sí*.

Que el ser humano se tome a sí mismo como autolegislador especifica bien cómo hay que concebir el «reino de fines-en-sí», que viene a ser una excelente fórmula resumen. Puesta en ese contexto, el que se pida a la máxima de cada uno tenerse por legisladora universal cobra su pleno sentido.

Valga introducir aquí un paréntesis-comentario: Siempre me ha parecido ver en esta manera kantiana de concebir el origen de lo ético, una huella de lo que dejó en él la entusiasta lectura que hizo del *Contrato social* de Rousseau. Allí *la sociedad* surge por un «consenso» que nunca se explicita pero que hay que suponer para que los humanos decidan pasar del estado de naturaleza al de sociedad constituida. Aquí, el «reino-de-los-fines-en-sí» surge por un «consenso» análo-

go de *todos los humanos*. Nuestras conciencias, la de cada humano, son sus actores y la instancia que nos recordará siempre su vigencia...

Pero continuemos con la lectura de la *Fundamentación*. Lo dicho equivale —y es el paso que Kant dará a continuación— a pedir: actúa de manera que tu máxima sea *autolegislación*; y, con ello también, *autonomía*, es decir: *nomos* (ley) que brote del *autós*. De un *autós*, eso sí, no individualista, sino situado en el reino de los fines. El legislador legisla ante todo para sí; y, si es coherente, debe preceder con el ejemplo.

En la *Crítica de la razón práctica* (1788), tres años después, no aparece más que una fórmula: «Actúa de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal».

Algunos han querido devaluar desde aquí el análisis más detenido de la *Fundamentación* y reducir así todo finalmente a la universalizabilidad de las máximas. Pero eso es no atender a la presencia de la mención del término: «legislación»; yo, por mi parte, le doy pleno valor y veo en él una clara alusión a las ricas matizaciones humanistas en las que he estado poniendo el acento.

Antes de despedirnos de la *Fundamentación*, conviene tomar nota de su final, que podría para algunos ser un poco desconcertante. Nos habla «de los límites extremos de toda filosofía práctica». Sigue siendo un enigma «cómo la razón pura pueda ser práctica»...

Caemos con eso quizá en la cuenta de que, en definitiva, no hemos fundamentado nada en el sentido en el que esperábamos quizá hacerlo. Se insiste, eso sí, en la *autonomía* y en la *libertad*. Quizá esto nos aclara el por qué tan pronto como en el plazo de tres años toma Kant la decisión de no dejar como única, como todo nos muestra que había pensado siempre, a la *Crítica de la razón pura*, sino añadirle una segunda Crítica, esta vez una *Crítica de la razón práctica*.

Y será oportuno adelantar, para evitar desilusiones posteriores, que tampoco allí encontraremos la «fundamentación»

(¡*teórica*!) que nos gustaría: algo como lo que había hecho en la «Analítica de la razón pura» en favor de las ciencias.

Habremos de concluir, pues, que la ética (según Kant) descansa sobre nuestra voluntad y nuestra conciencia... Es una conclusión de enorme envergadura; ya que toda posible visión *metafísica* del Cosmos y de lo Humano, descansará a su vez sobre la ética.

Y añadamos en la conclusión una formulación-resumen, que exprese lo más gráficamente posible lo logrado. Propongo algo así (que cada humano moral se dice a sí mismo, aunque no en nombre exclusivo suyo, sino del «consenso» tácito que antes sugerí):

Por la presente, nosotros, los humanos, decidimos, cada uno para sí, en nombre de todos: nos tomaremos unos a otros siempre también como fines-en-sí, nunca jamás como meros medios.

Lección V

AUTONOMÍA Y LIBERTAD

Completamos con la presente lección lo dicho en la anterior en una dirección, aún apenas mencionada, pero que es esencial en el tema ético para Kant y para todo ser humano y racional: la *libertad*.

5.1. *Imperativo categórico y «autonomía»*

Repasemos, pues, lo dicho el día anterior. Dos palabras típicas de Kant lo resumen: «imperativo categórico» y «autonomía». Eran términos novedosos, definitivamente aclimatados por Kant en el léxico filosófico-moral occidental.

El imperativo categórico no tiene por qué ser mirado como una compulsión neurótica hacia «el deber por el deber», aunque puedan sonar así algunas frases del texto kantiano. Es algo más humano, es —como hemos visto— el *reconocimiento de un valor absoluto*.

No sólo de ese valor absoluto que espontánea e inevitablemente cada ser humano es para sí mismo. No podemos no amarnos a nosotros mismos. Kant cuenta con ello. No es eso malo. Está en el principio de todo un tipo de nuestras actuaciones; y da origen, como ya hemos visto, a imperativos hipotéticos. Es la clave para entender la *prudencia* o *sagacidad* de que hablábamos el otro día.

Pero ser ético no es solamente ser prudente. Es *ser sabio*. Recordemos las *Lecciones de antropología*, contemporáneas

de la maduración moral de Kant. La sabiduría va más allá de la simple prudencia o sagacidad. Eso será lo típico ético. Requiere imperativos de otro orden. Ya no es el «si quieres ser feliz, haz...» (lo referido a cada búsqueda concreta de mis metas de realización o de felicidad).

No debemos olvidar que lo hipotético de ese «haz esto» o «haz aquello» para ser feliz, *supone algo no hipotético*; algo tan categórico que ni siquiera requiere un imperativo. Cada uno, categóricamente (sin necesidad de decirlo), *se ama y por eso busca su felicidad*.

Ser feliz es algo individual. Kant quiere llegar a que, no menos que el *amor* de sí mismo, haya en cada uno un *respeto* de todo ser personal en razón de su dignidad. Diríamos que, según él, habitan, de algún modo, todos los demás dentro de cada uno de nosotros: tal es el *Reino de los fines*. Recordemos cómo expresábamos el resultado la vez pasada: «Por la presente, cada uno para sí en nombre de todos, decidimos: siempre tomaremos la *Humanidad*, en cada uno de sus miembros, como fin, nunca como mero medio». Éste es el valor absoluto que constituye el imperativo categórico.

Ahora bien, eso es también *autonomía*, es decir, la ley de todos para todos. *Nomos* del *autós*. No del individuo como individuo. El individuo se lo dice a sí mismo, porque vivimos individuados, y nadie habita dentro de la conciencia del prójimo en sentido fenomenológico. La vivencia me da sólo lo individual, pero lo individual tiene una voz interna que lo desborda: «Cada uno, en nombre de todos...: nos tomaremos como fin y nunca como meros medios». Esto es lo que Kant llama autonomía. Sólo entonces se introduce ésta en su discurso.

La autonomía está situada *en el orden de los valores*. Es un orden real, pero en un sentido peculiar. No el de la existencia física. Es un *real-ideal*. Usa Kant el término ideal cuando habla del tema moral. La dignidad (no precio) de las personas es del orden del valor.

La autonomía nos deja planteado un problema serio. Los realistas se preguntan: ¿va eso respaldado por el orden de lo *real-real*? Sí, y ése es nuestro tema de hoy. Hay una autonomía

en otro sentido. Pasemos del orden *real-ideal* del valorar al *real-real* del actuar. Ahí «autonomía» está suponiendo lo que más frecuentemente solemos decir con el término «libertad».

5.2. *Moralidad y libertad*

Hoy pensamos, muy justamente, que *moralidad* y *libertad* son inseparables. La clave está en ese otro término, que acabamos de estudiar con cuidado, *autonomía*. El pensamiento de Kant tiene en él un centro de gravedad. Hay que reconocer, no obstante, que nos queda algo no del todo claro. Introduzcamos, pues, el bisturí para analizar. Hay, recordemos, dos sentidos en *autonomía*:

a) sentido más valorativo: es el más propio de la reflexión ética que seguíamos;

b) sentido más real-físico: aquí el término usual, más que autonomía, es quizá *libertad*, con una definición escolástica clara: «capacidad de una voluntad que, incluso puestos todos los requisitos de actuación, puede actuar o no actuar, actuar de ésta o de aquella otra manera».

Para una inspección bastante sencilla, también este segundo sentido, y el término «libertad», tienen obvia conexión ética. Sólo un ser libre puede ser «responsable» de sus actuaciones. Es insensato exigir responsabilidades a quien ha obrado por necesidad natural o por coacción física estricta de otros.

La libertad es un complejo problema filosófico desde antiguo. Remite a preocupaciones humanas ancestrales, previas incluso al reflexionar humano sobre el aspecto ético de sus actuaciones y sobre su situación social como individuo en la *polis*. (Me refiero a afrontar los tabúes; y se comprenderá que no pueda ahora extenderme en ello...)

Pero el recurso de Kant a la libertad plantea cuestiones que, de entrada, no tiene Kant resueltas. En la tercera de las «antinomias» planteadas en la «Dialéctica» de la *Crítica de la razón pura*, la *antítesis* dice claramente «no hay libertad», oponiéndose con ello a la *ruptura* que la libertad supondría

en la *concatenación causal* que rige el Cosmos. Tenemos, eso sí, que recordar que Kant sugiere la solución de esta antinomia «dinámica» —como lo hizo con la cuarta, según ya vimos— mediante la distinción de un *doble plano*. La concatenación causal rige el mundo *fenoménico*-empírico. La libertad está en un nivel *noumenal*.

Pero hay que confesar que este resultado no carece de sabor paradójico:

El *hombre fenoménico* que somos (y somos conscientemente, en nuestra autoconciencia sensible), lo que concretamente sabe es que *se siente obligado a la ley*. A una ley que emana del *hombre nouménico*, que él mismo puede llegar a reconocer que *es* su propio fondo... Es *el mismo yo en dos niveles*. Ha de ejecutar empíricamente lo que decide nouménicamente. No son dos humanidades distintas. Son dos niveles que se influyen mutuamente.

La pregunta que, entonces, queda abierta es: *¿cómo desde ese nivel nouménico se puede influir realmente en el fenoménico?*

Es una pregunta no sólo abierta para Kant sino para todo el que reflexione sobre las actuaciones humanas. Y, ampliando, quizá todos debemos reconocer que, incluso considerándonos libres, no podremos señalar concretamente *en qué puntos de nuestro decurso vital* han ocurrido realmente y ocurren intervenciones libres...

Es más: ¿no hay aún otro grave problema en la noción de *libertad* tal como la trata Kant? Si se identifica, sin más, con «autonomía» (como parece ocurrir al final de la *Fundamentación*), ¿no quedamos en una situación muy cuestionable, por cuanto, por definición, tal «libertad» siempre es *buena*, siempre actúa conforme al imperativo que de ella misma dimana, sin poder disentir...?

Y esto, ¿no contradice diametralmente la vida real, donde los humanos actuamos con frecuencia *mal* y conculcamos con frecuencia el imperativo ético? (*¿Somos en ello libres? Resulta muy inverosímil...*)

Comprendemos que Kant quedara insatisfecho e intentara poner remedio escribiendo pronto otra Crítica. Hemos

de verlo en seguida. Pero primero es seguramente más práctico que anticipemos algo tomado de escritos posteriores, que clarifica mucho el uso de los términos.

5.3. *Matizaciones kantianas en el complejo «libertad»*

Debo, pues, recordar sin más demora, que, años después (concretamente en el libro de 1793 *La religión en el ámbito de la mera razón*), distinguió Kant una *libertad más esencial*, que es esa misma *autonomía constitutiva de la voluntad racional* (*Wille*) que origina la ley moral, de otra, más propia de cada individuo, denominada precisamente «albedrío» (*Willkür*). Esta segunda es la que lo hace capaz de optar por una «actitud» (*Gesinnung*) radicalmente *mala*.

Al hacerlo, sigue una «propensión» (*Hang*) al mal, que explica la triste abundancia del mal en la historia. Pero deja, no obstante, al ser humano con su congénita *«disposición natural»* (*natürliche Anlage*) al bien. Y eso hace posible su *conversión*. Obviamente, ahí inserta Kant el papel antropológico de la religión.

El problema del mal, sobre todo en su vertiente moral, es un problema eterno. Pero es uno ante el que pasaron silenciosos los ilustrados optimistas. Al abordarlo no sólo hizo Kant algo profundamente humano, sino que, de paso, resolvió un grave problema latente de su sistema antropológico-moral. Cambia el vocabulario y los supuestos. Nos mete en otro mundo, con su palabra clave, *Willkür*. Una palabra, valga añadir de paso, que en el alemán actual de la calle suena más bien *capricho*. Valga también, por una vez, recurrir a un dato léxico estadístico. El término *Wille* (voluntad), de 839 veces en sus obras, aparece sólo 11 veces en este escrito. Mientras que, de 513 veces en sus obras, 70 veces aparece *Willkür* en el mismo. (¡Importante diferencia de proporciones!)

Era ésta una de las más típicas objeciones contra Kant: si la voluntad es la ley, ¿siempre actuaríamos bien? Sí. La razón práctica no se va a poner contra sí misma. Sería entonces imposible la culpa. Si soy yo la ley, actuaré siempre bien...

Pero hay que aplaudir en ello a Kant: ha logrado discernir y definir un aspecto de la libertad desconsiderado por los que sólo se fijan en el albedrío. Es muy oportuno el haber destacado el doble aspecto de la enigmática libertad finita que somos.

Con ello también ha aclarado la posibilidad de la conversión: podemos restituir la *disposición originaria constitutiva de la personalidad*, mediante el mismo albedrío, poniendo de nuevo en el centro una actitud de adhesión a la ley.

Eso sí, al hacerlo subraya el otro problema complejo que ya mencioné. Parece estar violando de algún modo la *atemporalidad* en que parecía haber colocado a la libertad como *Freiheit*, como *reiner Wille*, identificada con una razón pura práctica autolegisladora.

5.4. *La* Crítica de la razón práctica *y su apelación al «hecho de la razón»*

¡No hay «fundamentación» de la ética! El hecho innegable de que se nos impone el ser honestos es, simplemente, un «hecho de la razón» (*Faktum der Vernunft*).

Quizá la insatisfacción que inevitablemente produce esa situación está en la base de que, ya en 1788, haya Kant retomado ampliamente el tema en una nueva Crítica. Lo que puede dudarse es que el nuevo libro acabe con esa insatisfacción...

Analicemos someramente. Cae del título la palabra «pura». *Razón práctica* es algo que sin duda tenemos todos (somos hábiles y sagaces...). Pero, ¿somos de veras autónomos? ¿Podemos tener esa categoricidad en un valorar absolutamente? *El problema está en que la razón práctica sea pura*, reconoce el mismo Kant.

La primera Crítica era Crítica de la razón pura *teórica*. El problema está en el aspecto en que la razón teórica es —y ha de serlo ineludiblemente— «pura». Allí se mostró que es irrenunciable para ser humano tener una cierta metafísica (la «Razón *pura*»). Pero, al precio de su renuncia a presen-

tarse como una ciencia empírica. Tal fue el resultado de la primera Crítica.

En la nueva Crítica el problema es si hay o no una razón *pura* práctica. Kant analizará la facultad del querer, del desear...: la voluntad. A ver si hay un valor absoluto que sea imperativo categórico autónomo. Lo intenta buscar. ¿Consigue encontrarlo? A su modo. No demuestra tampoco aquí la cuestión. Más bien, simplemente lo *asume*.

Hay una circularidad, que no es viciosa: aceptemos, nos dice el Prólogo de la *Crítica de la razón práctica* que «la libertad es *ratio essendi* de la moralidad y ésta es *ratio cognoscendi* de la libertad».

Es un desafío lanzado al lector... y a todos los humanos:

¿*Nos decidimos* por una concepción así del ser humano con valor absoluto? Entonces, eso es aceptarlo como libre. De lo contrario, no tendría sentido. Lo determinístico, sometido a leyes cósmicas, no tiene por qué tener conciencia moral. Si nos sentimos situados en el ámbito moral, es porque nos estamos reconociendo como libres. Eso es la *ratio essendi* de la conciencia moral. Y ésta es, como estamos viendo, la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pero el poder bucear hasta nuestra razón de ser y conocerla *directamente* es algo de lo que estábamos ya desengañados, como inalcanzable, desde la primera Crítica.

Hay un paralelismo, que es el que permite a Kant construir una *Crítica de la razón práctica*. En ambos casos, hay un dato, un hecho innegable en la base. La diferencia es que el que llevó a la primera Crítica es muy patente y reconocido universalmente: el hecho de las ciencias y sus innegables avances.

El «hecho» sobre el que se apoya la segunda Crítica es más frágil: no es sino el hecho que constituye *la misma Razón con su ineludible conciencia moral*. Mientras que aceptar el primero no supone sino simple perspicacia y buen sentido de parte de los que lo aceptan —y es ridículo el rehusar hacerlo—, aceptar el segundo supone declararse fiel buscador de la moralidad; y, en consecuencia, *libre*, aun cuando no sepa exactamente cómo ocurre eso en lo teórico, ni cuándo

se ejerce su libertad de modo efectivo en el decurso causal que, en principio, es determinístico.

Repito: la segunda Crítica es válida (y necesaria) *para quien vive su existencia con sentido moral*. (Si hay quien no puede sentirse en ese grupo humano, quizá no la encuentre válida, aunque sus razonamientos sean válidos, porque le falla la base misma...)

5.5. *Consideraciones finales*

La posición kantiana presenta múltiples problemas internos, sobre todo en razón de la temporalidad que el reconocimiento de la libertad parece introducir en algo que, por otra parte, ha de situarse no en el mundo fenoménico (el propio de la temporalidad) sino en el *noumenal*.

Pienso que tales problemas resultarán insolubles, a no ser que advirtamos que quizá estamos haciéndolos insolubles precisamente al plantearlos pensando en la coexistencia superpuesta de dos *mundos* en el sentido habitual del término. Lo dudoso puede ser la corrección de un tal planteamiento...

En el pensamiento kantiano se trata siempre, no de dictaminar *cómo son las realidades en sí mismas*, sino, más bien, de qué podemos los humanos frente a la huidiza realidad; de *dos modos humanos de investigar el único mundo real*. Kant prefirió siempre los que llamó «principios regulativos» (de nuestro proceder) a los que podrían llamarse «constitutivos» (de la misma realidad).

Y lo que el resultado aporético nos dice es que pueden, y deben, coexistir ambas investigaciones y los humanos debemos contentarnos con llevarlas adelante y saber hacer nuestros sus resultados, sin pretender alcanzar una última *síntesis*...

Podría verse, para confirmación, el escrito (que presentó a premio de la Academia, aunque no lo obtuvo) sobre «los progresos de la metafísica en Alemania, desde Leibniz». Señala dos:

a) idealidad de espacio-tiempo (¡su *Disertación* del 70!);

b) realidad de la libertad (como algo suprasensible, noumenal, no analizable al modo como lo hace la ciencia psicológica, sino cognoscible de otro modo).

Estamos ante algo muy específico y nuclear del filosofar de Kant, de su método «trascendental». Se parte de hechos dados, generalmente admitidos y, en vez de sacar consecuencias ulteriores de los mismos, se buscan sus «condiciones de posibilidad». Si la búsqueda es acertada, será totalmente lógico e inevitable aceptar dichas condiciones como no menos reales que los hechos de los que son condición.

Pero, si aceptamos a Kant y su método, debemos estar dispuestos a admitir una inversión de lo que es habitual pensar: no es el saber teórico el que funda el deber ético, sino, por el contrario, *el deber ético y su aceptación es el que nos legitima para aquel saber teórico de índole metafísica* al que podemos aspirar. Kant ha encontrado un título para esta inversión: el *primado de la razón práctica sobre la especulativa*. A él tendremos que prestar nuestra atención acto seguido.

Lección VI

EL «PRIMADO DE LA RAZÓN PRÁCTICA»

Nos vamos acercando, cronológicamente, a la etapa final de Kant. Las últimas veces hemos reflexionado sobre el hecho moral, tan esencial para él, revelado y fundado en la autonomía del ser personal (una autonomía del orden del valor): nos vivimos como fines en sí y nos comprometemos a tomarnos así.

Esta autonomía puede conducir a nuestra reflexión a otra autonomía, del orden del ser, no sólo del valer. Es nada menos que la capacidad de comenzar nuevas cadenas causales. Eso, que teóricamente estaba problematizado, sólo quedaría para Kant asegurado porque sin esta autonomía la otra no sería más que una ilusión. Ahora bien, *se da el hecho moral; luego, somos libres*. Al razonar así, partimos del orden del valer.

6.1. *Postulación objetiva de la libertad*

Si razonáramos, como parece que nos pide un instinto espontáneamente «realista», diríamos: somos libres, *luego* somos morales. Al razonar así, partimos del orden del ser, donde espontáneamente nos sentimos situados. Pero ya vimos lo compleja y cuestionable que es para el crítico Kant esa noción de libertad, si nos mantenemos en el nivel teórico.

Ahora, apoyados en la evidencia *sui generis* del hecho vital de sentirnos *libres puesto que responsables*, podemos

atrevernos a afirmar incluso teóricamente la libertad. Kant llama «postulado (objetivo) de la razón práctica» a ese proceso mental y su legitimidad.

Y, a partir de ahí, se reconstruye para Kant todo el mundo inteligible, *noumenal*. Un mundo siempre anunciado, ya desde los tiempos de la *Disertación*, en la que fue tema, al hablar de dos niveles de nuestra inserción en el único mundo.

Tal mundo noumenal había sufrido la erosión de la *Crítica de la razón pura*, la crítica del conocer teórico, hasta quedarse en sólo idea regulativa. Se trata de un concepto intelectual; pero, al no estar esquematizado, no es aplicable a la experiencia (sensorial) y capaz, por tanto, de dar lugar a conocimientos científicos. Es sólo *puro pensar,* que queda como *idea*, y como tal sólo puede reclamar pura posibilidad lógica.

Ahora, en cambio, la libertad recupera un estatuto de realidad en virtud de la práctica moral, de la razón práctica. Porque la vida y la acción, la práctica, al revés que la representación, no puede ser puro fenómeno: o es real-real de algún modo o no es nada. Actuar es algo muy real. En la representación me puedo preguntar qué realidad responde a lo representado. En mi actuación, no. No puede ser algo puramente representado. Si la actuación moral es actuación que procede de la razón pura práctica, eso revela la realidad del sujeto que actúa.

Por otra parte, al ser un actuar puro, es del mundo inteligible. Se traducirá en actuaciones concretas en el mundo sensorial, empírico; pero el núcleo del que brotan esos efectos exteriores es *nuestra propia subjetividad libre*. Eso es *real en un orden noumenal*.

Aquí puede replanteársenos lo que sabemos que algunos echan en cara a Kant: que divide al ser humano en dos niveles demasiado separados, el noumenal y el empírico. Natorp pensaba que la *Crítica de la razón práctica* estaba escrita en respuesta a esa objeción. Ya veremos si logra o no justificar este aserto.

6.2. *Qué alcance tiene el «primado de la razón práctica»*

En todo caso, hay expresamente en el texto de la *Crítica de la razón práctica*, respecto a la relación de esas dos vertientes de la razón (la teórica y la práctica), un contencioso latente y una solución neta por parte de Kant. Es el *primado de la razón práctica*. Éste sería el título para una *segunda revolución* de la filosofía criticista, de consecuencias no menos radicales que la primera revolución, la que, con base en una expresión kantiana, solemos llamar «copernicana».

En aquella primera se había dado la inversión de la visión espontánea acerca del conocer, según la cual nuestro conocer humano reproduce sin más la realidad externa. No es así; aunque ya sabemos que tampoco se trata, sin más, de que construya la realidad, sino de que hay unos principios formales del orden subjetivo... Ahora, esta segunda revolución no es menos importante.

Nos conviene releer, con cierta amplitud, el final del texto kantiano pertinente: «Del primado de la razón pura práctica en su enlace con la especulativa»:

> Por primado entre dos o más cosas ligadas por la razón, entiendo yo la ventaja que una tiene de ser el primer fundamento de determinación de la unión con todas las demás. En sentido práctico estricto, significa la ventaja del interés de la una en cuanto que a este interés (que no puede ser puesto detrás de ningún otro) está subordinado el interés de las otras [...] El interés de su uso especulativo consiste en el conocimiento del objeto hasta los principios *a priori* más elevados, el del uso práctico, en la determinación de la voluntad, con respecto al último y más completo fin [...] Si la razón práctica no puede admitir ni pensar como dado nada más que lo que la razón especulativa por sí y por su conocimiento pueda proporcionarle, entonces tendrá ésta el primado [...] Pero si la razón pura puede ser por sí práctica y lo es realmente, como la conciencia de la ley moral lo manifiesta, entonces es siempre sólo una y la misma razón la que, sea en el aspecto teórico o en el práctico, juzga según principios *a priori* y entonces resulta claro que, aunque su facultad no alcance en el primero a fijar afirmándolas ciertas proposiciones, sin embargo, como tampoco las contradice, tiene que admitir precisamente

estas tesis tan pronto como ellas pertenezcan inseparablemente al interés práctico de la razón pura, si bien como algo extraño que no ha crecido en su suelo, sin embargo, como suficientemente justificado, tratando de compararlas y enlazarlas con todo lo que como razón especulativa tiene en su poder. Así, pues, en el enlace de la razón pura especulativa con la pura práctica para un conocimiento, lleva la última el primado [...] (*Crítica de la razón práctica*, trad. de M. García Morente, con algún retoque mío).

Es, pues, un primado del *interés*. ¿Qué sentido da aquí Kant a ese término, «interés», que tiene tantos...? Se deja entender qué quiere decir: al hombre le va en ello su destino. Es un primado del *qué hacer* y del «qué debo hacer» sobre el conocer. No es quitar importancia al conocer. Pero es mantener que es más relevante el hacer. No puedo no hacer algo.

Y del hacer depende el «qué puedo esperar». Radica aquí una filosofía de la esperanza humana.

Eso es lo que, al fin y al cabo, pone en el centro este «primado de la razón práctica». Por primado no se quiere decir simplemente un mayor aprecio. Es algo más. Es darle la posibilidad de que la vertiente práctica de la razón obligue (y legitime) a la teórica para admitir esas «flores que han crecido en jardín ajeno».

La razón afirma el hecho moral. Pero es la razón teórica la que juzga, cuando decimos «somos libres». Eso sí, para poder decir esto, la razón teórica ha de encontrarlo lógicamente posible. Tiene fundamento apoyándose en el «interés moral». Es, pues, la razón práctica la que «afirma» (en su modo de sentir, que posteriormente teorizamos como: «afirma») que «somos fines en sí», es decir, propiamente: que «hay que actuar tomándonos como fines en sí». Y es la teórica la que afirma que «somos libres». Por tanto, la afirmación de la libertad es un primer ejercicio del citado primado.

6.2.1. *Ponderación sobre el razonar «postulatorio»*

Pero ponderemos, antes de seguir, lo recio de esta tesis de Kant. Preguntémonos si estamos dispuestos a conceder este

primado que él otorga a la vida y a lo práctico y que se traduce en la fuerza del «postular». Esto puede cambiar nuestra concepción del mundo. Es un principio cognitivo importante. Es abrirnos la vía de acceso a la realidad de un modo no sensorial.

Es natural que busquemos respaldo en *la realidad*. Partimos de la realidad, somos de la realidad, pertenecemos a la realidad y pensamos desde la realidad. Hay una impositividad del *noema* sobre la *noesis*, en el lenguaje «fenomenológico» de Husserl, es decir, de aquello que en el fenómeno inicial se da como lo *externo* a mi conocer —lo que Kant admitía como el principio material, aunque en él, hay que reconocer, quedaba algo difuminado...—. Pero la mayor parte de lo que creemos saber sobre la realidad está, como dirá Zubiri, «allende»; no pertenece a lo inmediatamente dado.

Para ello hay muchos caminos. La razón (intelectiva) nos ayuda y no cabe prescindir de su ayuda. Pero es interesante considerar este otro camino de Kant... Es un acceso a la realidad allende, acceso racional pero de tipo insólito, «postulatorio», de aquello real que es la *condición de posibilidad* de unos valores que se imponen.

El valor y el ser no coinciden: esto es algo que, por mucho que nos pese, sabemos que se nos impone. Aspiramos, eso sí, a que, al menos últimamente, *lo sumamente valioso sea sumamente real*. ¿Cómo podemos llegar a ese valer por sí, sumo valor? Kant dice: No tenemos que aguardar a explorar lo real. Nuestra capacidad de ello, ligada a sensibilidad, no irá lejos. Pero podemos pensar que todo carecería de sentido, si no fuera porque lo sumamente valioso se presenta como real. *Ha de ser real lo sumo en el orden del valer*.

Llega así por aquí Kant a donde no llega por otros caminos. Recordemos que todo conocer concreto es interpretativo. ¿Cabe esta última interpretación de lo real, en virtud de la cual todo esté regido por un *supremo valor supremamente real*? Estamos ante un serio problema que nos restituye un tema clásico tradicional en la filosofía occidental cristiana:

¿Existe *Dios*, supremo *Noúmeno*, supremo habitante del mundo inteligible...?

Ser libres es formar parte de un mundo real; ¿ese mundo es tal que en él la suprema realidad es supremamente libre y creativa, Dios?

6.3. *Los «postulados subjetivos» de la razón práctica*

Tenemos que seguir adelante en el análisis de las consecuencias del «primado de la razón práctica», que mantiene Kant. Interviene aquí una noción clave, hasta ahora no mencionada. Se trata del «bien supremo». Sería, según la descripción kantiana, aquel donde se uniera el máximo de perfección moral con el máximo de felicidad. Ya hemos analizado estos términos y sabemos que Kant piensa que, por sí, no van en modo alguno unidos. Uno no es feliz en la medida en que es bueno, ni es bueno en la medida en que es feliz...

La *Crítica de la razón práctica* encuentra por ello, en su última parte, una auténtica *dialéctica* entre lo que quieren expresar dichos términos. Podemos suponer que no es con el propósito escéptico de llevarnos a un callejón sin salida. Como otras veces, también aquí el propósito es acabar encontrando una clave de solución.

En esa posible solución, la clave es algo muy típico de todo el método «trascendental» que Kant ha teorizado y viene practicando. Se parte de lo que hay que tener por un *hecho* y se investigan sus «condiciones de posibilidad». El hecho es, en este caso, doble. Por una parte es indudable que los seres humanos buscan siempre, y no pueden dejar de buscar, lo que llaman su «felicidad». Por otra parte, es también indudable (al menos, para Kant) que sienten en su conciencia la llamada del *deber*, que les exige siempre más y más.

Las dos líneas mencionadas del deseo humano apuntan cada una a un *máximo*. Y es, entonces, posible *pensar* las dos líneas como convergentes y sus respectivos máximos como unificados. (De lo contrario, tendríamos una absurda escisión a la que estaría esencialmente condenado el ser humano.)

Hasta ahí, lo que da de suyo la *razón práctica*. Y ello nos deja ver lo que, en consecuencia, pide a la *razón teórica*; si

queremos hablar así, pero recordando inmediatamente una vez más, que *la razón no es sino una*. Si no ha de quedar en contradicción insalvable consigo misma, es justo que atienda a las aserciones teóricas que podrían evitar la escisión aludida.

Serían dos, piensa Kant: la de una situación *post mortem* de *inmortalidad* en la que el ideal se pudiera siempre perseguir, y la de un *Ser Supremo*, con poder sobre la Naturaleza y lo Humano, tal que permitiera a los humanos perseguir con esperanza realista la obtención de sus metas. Un Ser Supremo, que sería también, por definición, *Bien Supremo*. (Sería el «Supremo Bien Originario», modelo y raíz de posibilidad del «bien supremo derivado», aquel que se proponen como meta última los seres humanos.)

Se completan así los que Kant llama «postulados de la razón práctica». Y en su formulación y justificación se cifra lo verdaderamente nuclear de lo que Kant ha llamado el «Primado de la razón práctica en su relación con la teórica».

Recordemos de nuevo cómo quedaba en la *Crítica de la razón pura* la posible aserción de Dios. Se mostraba la inviabilidad de las clásicas «pruebas» (teóricas) de su existencia; las categorías cognitivas humanas solamente tienen asegurado valor allí donde funcionan asociadas a un esquema de la imaginación trascendental y, así, aplicables a las experiencias sensoriales. De lo contrario, se quedan en el vacío cuando intentan ir más allá: en un puro pensar que no es conocer... Falta *síntesis* con la intuición. Sería puro análisis de conceptos, sin realidad existencial.

Tal era el veredicto de Kant. Pero ahora, la solución de la «Dialéctica de la razón práctica» abre para él otro camino de síntesis. Por vía de postulación será posible dar *realidad* a lo que en la primera Crítica quedaba tan sólo como *ideal*. La síntesis no se da ahora con una experiencia sensorial, sino con la *experiencia íntima del hecho moral*: la realidad del sujeto humano se vive a sí misma como ética y, por tanto, libre. No es puro análisis de conceptos; hay síntesis, aunque de otro tipo.

No da, por ello, un *conocimiento* como el científico. Kant acude al término (de tan gran raigambre religiosa) «fe»;

eso sí, adjetivándolo como «racional». Y en la *fe racional* puede encontrar la clave para una sistematización esperanzada de lo real.

Ya en escritos anteriores había utilizado la expresión «fe moral». Podemos recordar la ruidosa polémica que se desató en Alemania entre 1785 y 1786, cuyos protagonistas fueron el ilustrado judío berlinés Moses Mendelssohn y el timorato Jacobi (que encontraba «panteísmo» en la filosofía de Spinoza).

Kant había terciado con un artículo muy sugestivo: «¿Qué significa orientarse en el pensar?» (1786). No se queda Kant ni con el racionalismo de Mendelssohn ni con el sentimentalismo de la «fe» a que piensa necesario acudir Jacobi. Pero la mediación no era fácil. Resumiré:

La pura razón «se desorienta», reconoce Kant. Pero hay una sana razón humana, había dicho el mismo Jacobi (llamándola «sentido común») que puede orientarnos. Kant lo explica mejor y define *qué es orientarse*. Estoy solo en el campo y perdido, dice; espero al sol para orientarme. Pero ¿cómo puedo hacerlo? No sólo mediante los datos objetivos que me proporciona el cielo. Debo aportar algo subjetivo. ¿Qué pasaría si se alterasen mis *sentidos de derecha e izquierda*? Me oriento geográficamente mediante la aplicación a los datos que me proporciona el sol de un fundamento subjetivo de diferenciación. He de saber a qué llamo derecha e izquierda. No son meras relaciones externas.

La razón, pues, no es sólo una facultad capaz de hacer silogismos, deducir y juzgar, sino también de *orientarse*. Hay unos principios subjetivos de la razón que son orientativos, allí donde fallan los objetivos. Al resultado podría llamárselo «fe», pero no en el sentido de Jacobi. No podemos por menos que seguir apoyándonos en la razón. De lo contrario, sería sin sentido nuestra sed de sentido. Esa fuerza subjetiva que ayuda a orientarse es exigencia y le compete un derecho epistémico.

No puede ser en vano esta exigencia última de que (dicho con palabras de hoy) lo últimamente valioso sea últimamente real, que la meta última de felicidad y honestidad reunidas (con palabras kantianas) sea real (conforme a la «dignidad» con que la han merecido los humanos). Lo cual supone acep-

tar la perdurabilidad de su búsqueda y ese principio sumo que podemos llamar *Supremo Bien Originario*.

Es, pues, una donación de confianza, que desarrollará aún más en escritos posteriores. Y que, en germen, estaba ya en una palabra dejada caer al final del escrito precrítico, de sabor tan escéptico, *Sueños de un visionario, aclarados por los sueños de la metafísica* (1766):

> La balanza de la razón no es del todo imparcial: el brazo que apunta «esperanza de futuro» goza de ventaja para remontar teorías de mayor peso que actúen en el otro. Es la única inexactitud que no podría, ni tampoco quiero, corregir.

Kant precisará aún que no daría la confianza a una exigencia *fundada en inclinación*. Pero en el caso que hemos ponderado se trata de una exigencia de la razón, nacida de fundamento objetivo, que determina la ley moral. Justifica la presuposición de condiciones adecuadas en la Naturaleza.

Se me ocurre que el mejor modo de concluir esta meditación kantiana sobre el primado de la razón práctica y su fuerza postulatoria puede ser leer el famoso final de la segunda Crítica:

> Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí.* Ambas cosas no he de buscarlas y como conjeturarlas, cual si estuvieran envueltas en oscuridades, en lo trascendente fuera de mi horizonte; ante mí las veo y las enlazo inmediatamente con la conciencia de mi existencia. La primera empieza en el lugar que yo ocupo en el mundo exterior sensible y ensancha la conexión en que me encuentro con magnitud incalculable de mundos sobre mundos y sistemas de sistemas [...] La segunda empieza en mi invisible yo, en mi personalidad, y me expone en un mundo que tiene verdadera infinidad, pero sólo penetrable por el entendimiento [...] El primer espectáculo de una innumerable multitud de mundos aniquila, por decirlo así, mi importancia como *criatura animal* que tiene que devolver al planeta (un mero punto en el universo) la materia de que

fue hecho después de haber sido provisto (no se sabe cómo) por un corto tiempo, de fuerza vital. El segundo, en cambio, eleva mi valor como inteligencia infinitamente por medio de mi *personalidad*, en la cual la ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible [...] (trad. de M. García Morente).

Lección VII

RECONCILIAR LA LIBERTAD CON LA NATURALEZA

Para comprender el sentido, y la necesidad, de lo que hoy vamos a presentar, nada mejor que comenzar recordando el bello párrafo final de la *Crítica de la razón práctica*, que citamos para terminar la lección anterior. No sería completa nuestra lectura si, extasiados ante su belleza, no advirtiéramos su *aspecto trágico*: el distanciamiento que señala entre el mundo exterior, el «cielo estrellado sobre mí» («que *aniquila* [...] mi importancia como criatura animal que tiene que devolver al planeta [...] la materia de que fue hecho después de haber sido provisto [...] por un corto tiempo, de fuerza vital») y «la ley moral en mí» («que *me descubre* una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible [...] conforme a un fin que recibe existencia por esa ley [...] que va a lo infinito [...]»).

Como puede comprenderse, esa situación, realmente trágica, no dejó tranquilo a Kant. Es, probablemente, el factor determinante de que, a sólo dos años de la publicación de la segunda Crítica, Kant escriba una tercera. Es cierto que buscó otras razones para presentarla (que son, desde luego, dignas de consideración, y las tendremos en cuenta); pero estoy convencido de que lo decisivo es la necesidad que sintió de «salvar el abismo» que había abierto. Un párrafo de la Introducción lo dice expresamente:

Pero, si bien se ha abierto un *abismo infranqueable* entre el ámbito del concepto de *Naturaleza*, como lo sensible, y el ámbito del con-

cepto de *Libertad*, como lo suprasensible, de modo que del primero al segundo (por medio del uso teórico de la razón) no hay tránsito posible [...]; sin embargo *debe* el segundo tener un influjo sobre el primero: es decir, el concepto de Libertad debe hacer efectivo en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la Naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la conformidad a leyes de su forma concuerde con la posibilidad de los fines conforme a leyes que se han de realizar en ella. Tiene, pues, que haber un fundamento para la *unidad* de lo suprasensible que subyace a la base de la Naturaleza con lo que el concepto de Libertad contiene de práctico [...] (trad. de M. García Morente, con algún retoque mío).

7.1. *Buscando la reconciliación*

El ser humano *que somos* (*noumenal*) debe tratar de actuar en el mundo *en el que nos encontramos* (*fenoménico*), para hacer que la *Naturaleza* y la sociedad de los humanos se encaminen hacia el *ideal* al que él tiende: el *bien supremo* (*derivado*).

Pero se nos hace muy difícil. El *mal* parece triunfar en las relaciones interhumanas. (La descripción que hará Kant en 1792, en un artículo enviado, como solía hacer, a la *Revista mensual berlinesa*, es tremendamente dura. «Del mal radical en la naturaleza humana» llega a decir en el mismo título.) La Naturaleza no le facilita nada las cosas a la Libertad y el ser humano vive su libertad como en un destierro. Como ya hemos visto en parte, y veremos más detenidamente en la lección siguiente, aquí radica, en la presentación kantiana, la necesidad del recurso a la religión.

Valga un paréntesis. Como dice un colega bien conocido por su preocupación moral, «la ética, si quiere ser fiel a sí misma, no sólo es una defensa de causas perdidas, sino que llega a ser ella misma una causa perdida».

¿Qué podemos contra una Naturaleza hostil que no favorece nuestros propósitos benéficos y sí los maléficos (si caemos en ellos); y que nos tiene preparada una tumba, sin que, al parecer, podamos esperar lo mejor que intentábamos hacer?

Vamos a ver qué remedio nos aporta la tercera Crítica.

7.2. *La «Crítica del Juicio» (= de la Facultad de juzgar) y su gestación*

Veamos ante todo algo acerca de la *gestación* de la «Crítica del Juicio». Entre otras cosas, claro es, habrá que aclarar el porqué del nombre.

Kant tenía preocupación por la belleza y por su posible filosofía; habló, incluso, en alguna carta de una «Crítica del gusto». Y parece que tenía no poco escrito sobre el tema. En realidad, había en él una posible aportación para la pacificación del ser humano en su enfrentamiento con una Naturaleza hostil a sus miras morales. La captación de la belleza del mundo fenoménico mitiga algo tal hostilidad, lo acerca a los deseos éticos de los humanos.

Ese escrito kantiano quedará como parte primera de la obra definitiva, aunque no lo será todo. Da el papel central al *sentimiento*: contrapuesto al intelecto y a la voluntad y, en todo caso, más subjetivo, pero esencialmente humano... (¿Justifica eso solo el título de «Facultad de juzgar»?)

7.2.1. *Intervención de lo «reflexionante»*

Todo se aclara un poco si damos relieve al adjetivo que Kant asigna a la Facultad de juzgar. Es *die reflectierende Urteilskraft*, la «Facultad *reflexionante* de juzgar». Con lo que la contrapone a la «Facultad *determinante*», cuyo funcionamiento ya estaba estudiado en la *Crítica de la razón pura* teórica, e iba unido a la necesaria «esquematización» de las categorías para su aplicación concreta —en juicios— a los datos de las facultades sensoriales.

Hay un criterio que hace muy neta la diversidad de los dos casos. En el juicio determinante, *precede el universal* (expresado en la categoría) y se trata de su aplicación a los particulares. Aquí, por el contrario, tenemos dados los particulares y buscamos mediante el Juicio *reflexionante* contemplarlos desde lo universal.

Repitámoslo, para que quede bien claro. De la capacidad de juzgar había tratado la *Crítica de la razón pura* en el con-

texto de la imaginación trascendental: ésta es la que tiene los esquemas y hace aplicables las categorías. Porque, ¿qué es un juicio? A Kant le gustan las metáforas jurídicas («el tribunal de la razón», etc.). Un juicio (obviamente, «descendente», de arriba hacia abajo...) es la aplicación correcta de la ley a cada caso concreto. Tarea delicada y difícil.

Pero la tarea se hace más delicada si, invirtiendo la búsqueda, lo que intento es *subsumir singulares dados bajo lo universal* en un juicio. Necesito tener perspectiva y lo que podemos llamar «sentido de la realidad» desde diversos ángulos; me hace falta una correcta jurisprudencia...

Ahora bien, ¿por qué no va a ser viable tal inversión de la búsqueda? Hay realidades y aspectos de la vida que entenderá mejor el ser humano reflexionado sobre lo concreto. Eso se hacía tradicionalmente con la *inducción*. En su *Lógica*, acepta Kant esta denominación, aunque con poco entusiasmo, al modo empirista. Para la ciencia, prefiere *deducción*. Pero reconoce que hay aspectos de la vida que se entienden mejor reflexionando sobre lo concreto, si no para hallar estrictas leyes universales, al menos para evitar la impresión de lo caótico.

7.2.2. *Intervención de la finalidad*

En ese momento Kant hace sitio en su pensamiento por primera vez a la *finalidad*. Era ambiental un recelo, que Spinoza había expresado diciendo que el recurso a la finalidad es el asilo de la ignorancia.

Kant descubre ahora que si aceptamos la *reflektierende Urteilskraft* podemos hablar de finalidad. ¿Qué añade la consideración de la finalidad, de la dimensión «para», hasta ahora olvidada? Su efecto más visible en el pensamiento de Kant es doble. Lo más nuevo es que se hace inteligible el mundo de *la vida*, de los organismos, la ciencia *biológica* en su peculiaridad, a la que, como tal, no había Kant prestado hasta ahora ninguna atención.

Valga este inciso: todo lo que Kant va encontrando *hasta ahora*, rima con lo que en el siglo XX ha pensado Jacques

Monod. Queriendo excluir por ingenuo el recurso clásico a la «teleología», no ha podido eludir del todo el recurso a fines y ha hablado de «teleonomía». La coincidencia con Kant cesará ahí. Kant va más allá y acaba encontrando una auténtica *teleología*.

Será en una segunda parte de la *Crítica del Juicio*, dedicada expresamente, según el mismo título, «a la Facultad de juzgar teleológica». Más breve que la primera, es sumamente interesante desde el punto de vista de la posición criticista integral. Kant confirma en ella y amplía la «Teología moral», que había esbozado al final de la *Crítica de la razón práctica*.

La reflexión filosófica de la primera parte sólo aporta al núcleo del Criticismo algunos toques concretos, aunque muy sugestivos. La belleza y nuestra admiración ante ella surgen del hecho de que descubrimos una como «finalidad sin fin».

La belleza es, por otra parte, un *símbolo de la bondad moral*. Eso ofrece ya, sin duda, al ser humano libre, una cierta reconciliación con la desconcertante Naturaleza.

Pero, seguramente, es mayor la reconciliación que aporta la segunda parte, en la que se trata de la *Facultad de juzgar teleológica*. El ser humano, cuando actúa éticamente, pone relaciones de finalidad en el mundo. Le desconcierta encontrar lo contrario, porque se le hace más difícil el actuar moral y es para él una tentación hacia el desorden y el mal. Le aporta, sin duda, un primer consuelo el encuentro de la belleza. Encuentra una finalidad en la que no pone él el fin... Es «finalidad sin fin», pero ya con eso, algo reconcilia.

Ahora bien, ¿nos hemos de contentar solamente con eso? ¿Sólo hay el consuelo de lo estético? Todo el tema está pidiendo una segunda parte...

La segunda parte es más breve y sustanciosa. La prolonga en un Apéndice, que resulta, a primera vista, desmedido; pero que muestra que Kant ha hallado la respuesta buscada. Ya no se trata de la belleza (de algún modo proyectiva, subjetiva), sino de algo que puede reclamar cierta objetividad.

¡La misma Naturaleza también tiene finalidad! Hay que hacer epistemología de lo biológico, como antes se había hecho de lo físico. (Aunque no lo hace de un modo explícito

como si estuviera complementando lo de la *Crítica de la razón pura*.)

7.2.3. *La antinomia del Juicio teleológico*

Una vez más, recurre Kant al planteamiento antinómico. Pero aquí, en realidad, sin el sentido de las otras veces. Las dos proposiciones antitéticas se sitúan alrededor del *tipo de método* de búsqueda que deba emplearse en la investigación de la Naturaleza. (Lo que busca la primera proposición es que no olvidemos un principio general de investigación, pero la excepción que presenta la segunda proposición es clara y supone que es real la excepción).

Formulada esquemáticamente, he aquí la antinomia:

a) toda producción natural debe juzgarse posible según causas mecánicas;

b) hay productos que no se someten a ello y reclaman el recurso a causas finales.

Esos productos son los *organismos*. Están ahí como un reto a la razón humana. Si se quisiera aplicar lo que es válido para el juicio determinante, incurriríamos en contradicciones, pero el proceder *reflexionante* permite resolver la antinomia de un modo más fructuoso. Se trata, como ya podemos suponer, de aplicar a la investigación dos máximas *regulativas*.

Debe, ante todo, buscarse la explicación por *causas eficientes* y llevarse adelante cuanto más sea posible. Sin que ello sea óbice para (en palabras del texto kantiano):

> […] en algunas formas naturales (y, con ocasión de éstas, incluso en la Naturaleza entera) reflexionar sobre ellas y buscar un principio totalmente diferente de la explicación según el mecanismo, a saber, el principio de las causas finales.

No deberemos pensar, sin embargo, que con esto hemos *demostrado* (como podría haber pensado Kant en su juventud) *la existencia* de una *Inteligencia ordenadora*. Actuamos solamente con principios regulativos. Debemos, por tanto, actuar primero buscando la explicación mecanicista, pero dispuestos a no renunciar a otra vía de inteligibilidad.

Ahora bien, es innegable que el conjunto, en razón de la posibilidad de recurso a la finalidad, al menos contiene una *alusión* a una *Inteligencia ordenadora* (¿Quién, si no? Ni nosotros, ni una *anima mundi*, hipótesis que Kant rechaza...).

Recordemos que Kant, por otra parte, estaba familiarizado en todos sus escritos y sobre todo desde la *Disertación*, con la alusión a un *hipotético Entendimiento Arquetípico*.

Tampoco es ahora una «demostración» lo que aspira Kant a obtener. Todo lo que aquí se diga seguirá reposando sobre la aceptación del hecho moral; será un «postulado». Pero, eso sí, *ahora* ya podríamos tener *la reconciliación*, que se estaba buscando con el mundo empírico. Ahora es algo más hondo. El mundo se nos revela, más todavía que como concatenación de fuerzas, como *sistema de fines*. Y no es algo que proyectamos los humanos en nuestra captación de la belleza, sino algo que está ahí..., que realmente se nos presenta en nuestra búsqueda.

El sujeto moral humano proyecta desarrollar su actuación en el mundo. Si ahora encuentra que ya en sí misma *la Naturaleza es una trama de fines*, ordenada últimamente por un *Entendimiento Arquetípico*, le será más fácil —aunque no siempre más grato, pues encontrará desagradables divergencias— situar su actuación. La *Libertad* se habrá podido, por fin, reconciliar con la *Naturaleza*.

Hay una interesante y bien documentable muestra de lo conseguido. Kant introduce ahora un término más bien raro, que diríamos pleonástico: *Endzweck* («fin-final» tradujo García Morente). *Zweck*, originariamente astilla, punta de lanza, algo que apunta hacia... expresa la finalidad de que estamos hablando, en su sentido dinámico. Se apunta hacia un punto ya límite, en el cual cesará el dinamismo: eso quiere expresar «fin final». En el largo apéndice que inesperadamente encontramos al final, la palabra ocurre unas 100 veces.

La razón de ser de esta singularidad se deja ver enseguida. La expresión cobra su pleno sentido cuando se la completa: *Endzweck der Schöpfung* (= «fin final de la Creación»). En toda la «Crítica del Juicio teleológico» pero, sobre todo, en

el apéndice, se retoma y amplía lo dicho en la «Dialéctica de la Razón práctica» sobre el *postulado* «Dios». Surge así una esplendorosa visión metafísica de lo real, poniendo el broche al Criticismo.

No se trata de una simple «teleología física», que sólo nos hubiera conducido, dice Kant, a un *letzter Zweck* (fin último) y no al *Endzweck* («fin-final»).

Con esto, se está dando una clave al «fin en sí mismo» que es el agente moral noumenal para que pueda encontrarse «en casa» en la desconcertante trama de lo natural fenoménico, en la que está inserto. Si llega a ver esa trama como entramado de fines querido por el Creador, sin duda recibirá un gran estímulo para llevar adelante su tarea.

Su búsqueda del *supremo bien* incluye ahora una pregnante universalidad: es la máxima honestidad y felicidad no sólo propia sino *de todos los humanos*. Se trata nada menos que de *completar la obra del Creador*.

Lección VIII

LA RELIGIÓN PARA EL CRITICISMO

Es razonable comenzar evocando lo que es una primera definición (o cuasi definición) de la *religión*, que se encontraba ya en la Dialéctica de la *Crítica de la razón práctica*:

> De esta manera conduce la ley moral por el concepto del supremo bien, como objeto y fin de la razón pura práctica, a la religión, esto es, al *conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos*, no como sanciones, es decir, órdenes arbitrarias y por sí mismas contingentes de una voluntad extraña, sino como leyes esenciales de toda voluntad libre por sí misma [...].

Hay un par de cosas que conviene destacar.

Una primera es la situación misma y sus connotaciones contextuales. Es sólo en relación con lo ético como la religión cobra sentido en el Criticismo.

En segundo lugar, la expresión clave: «los deberes como mandatos divinos», *admite varias lecturas*, alguna de las cuales subrayaría la posible irrealidad con que cabría entenderla: «como si fueran» (sobreentendiéndose que no lo son). Pero no es lectura que se imponga; ni tal que cuadre con los desarrollos sobre el «fin final de la Creación», que tuvimos ocasión de ver detenidamente en la lección pasada. Kant quiere insistir ahora en que lo que aporta el recurso a la religión no cambia nada sustancialmente de lo que lleva dicho. Aunque algo sí añade...

Sobre ello, hay una aclaración que da el propio texto kantiano citado, algo después:

No es la moral propiamente la doctrina de cómo nos hacemos felices, sino de cómo debemos llegar a ser dignos de la felicidad. Sólo después, cuando la religión sobreviene, se presenta también la *esperanza* de ser un día partícipes de la felicidad en la medida en que hemos tratado de no ser indignos de ella.

La *esperanza* es algo nuevo —que Kant, sin duda, valora— y viene por la religión. No es, sin embargo lo único, como enseguida vamos a ver.

8.1. La religión dentro de los límites de la mera razón

Como ya mencioné alguna vez, Kant publicó en 1792 un primer artículo sobre el tema en la *Revista mensual berlinesa*. Cuando no mucho después envió un segundo artículo, que era la lógica prolongación del anterior, se encontró con la desagradable sorpresa de que era rechazado por la censura —algo que no le había ocurrido nunca antes—. Con Federico el Grande reinaba en Prusia un espíritu liberal; pero el sucesor, Federico Guillermo II (1786-1797) no tenía la misma talla de monarca ilustrado y tomó como asesor religioso a un tal Wöllner, pronto nombrado ministro de Culto. Éste, apoyándose en dos burócratas, Hillmer y Hermes, estableció una censura severa y poco inteligente.

La reacción de Kant fue rápida y enérgica. Como la censura la obtenían más fácilmente los libros que los artículos de revista (pues quedaba confiada a las mismas universidades), completó su escrito hasta formar el libro que hoy conocemos con el título: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, que vio la luz en marzo de 1793.

El empalme de ideas con lo que había expresado en las dos últimas Críticas es muy manifiesto, como puede verse:

No puede ser indiferente a la moral el que ella se forme o no el concepto de un fin último de todas las cosas: [...] sólo así puede darse realidad objetiva práctica a la ligazón de la finalidad por liber-

tad con la finalidad de la Naturaleza [...] Suponed un hombre que venera la ley moral y a quien se le ocurre [...] pensar qué mundo él, guiado por la razón práctica, crearía si ello estuviera en su poder, y ciertamente de modo que él mismo se situase en ese mundo como miembro [...] (*La religión*..., prólogo, trad. de F. Martínez Marzoa).

Cabe glosarlo así: para no quedar perdidos en nuestra búsqueda moral, postulamos que de hecho el mundo es de tal modo que su «Fin final» sea aquello que nosotros mismos nos hemos de proponer como fin final de nuestras actuaciones... Y en eso consiste lo nuclear de nuestra religiosidad. Y de ella tenemos necesidad para vivir con *esperanza*. No quedaríamos dispensados del deber si no tenemos esperanza; pero, ciertamente, nuestra actuación sería mucho más dura y el peligro de acabar fallando en momentos difíciles, mucho mayor.

Pero, en el tratamiento que Kant da al tema en su libro, ese mensaje tiene una concreción que quizá hubiéramos supuesto diversa. El giro merece toda nuestra atención y vamos a dársela.

8.2. *La «conversión» desde el «mal radical»*

El presupuesto básico de todo el desarrollo kantiano es el reconocimiento en los seres humanos de una «*inhabitación del principio malo*, al lado del bueno; o *del mal radical en la naturaleza humana*». La esperanza que, según decía antes, caracteriza a la religión ha de ejercerse en primer lugar en propiciar una *conversión del corazón*, que signifique el triunfo sobre el mal radical y el *restablecimiento* del principio bueno; y, así, la fundación de un «reino de Dios sobre la tierra».

Antes de continuar adentrándonos en el tema, es oportuno salir al paso de un malentendido que suele suscitar el libro de Kant por su mismo título, por la presencia en él de la «mera razón» como límite. ¿Lo que el libro trata es, entonces, realmente *religión*? ¿La religión kantiana se reduce a un ejercicio racional?

He llamado malentendido a la objeción que puede nacer de esa mala lectura del título. Precisamente lo que Kant ha pretendido es *no invadir* lo que es espacio *exclusivo* de la religión. En el prólogo a la reedición del libro, que fue muy pronto necesaria, lo ha dejado muy bien aclarado mediante el uso de una imagen geométrica: la del *doble círculo concéntrico*. Veámoslo:

Kant cuenta con el hecho de la existencia de las religiones (múltiples), aunque, eso sí, da al cristianismo una primacía total en su atención —sin duda explicable por el hecho de haber sido la cristiana la tradición religiosa en la que se desarrolló su vida y también la de la gran mayoría de los lectores que puede suponer—. La «religión *dentro de los límites de la mera razón*» de la que él va a ocuparse en su libro, no es sino la que puede comprenderse en el *círculo inscrito*, bien consciente de que es mucho lo que deja fuera.

Puesto que la *revelación* puede al menos comprender en sí también la *religión racional pura,* mientras que, a la inversa, ésta no puede comprender lo histórico de la primera, puedo considerar a la una como una *esfera más amplia* de la fe, que encierra en sí a la otra, como una esfera *más estrecha* (no como dos círculos exteriores uno a otro, sino como concéntricos); el filósofo ha de tenerse dentro del último de estos círculos, como puro maestro de la razón (a partir de puros principios *a priori*) y, por lo tanto, ha de hacer abstracción de toda experiencia.

El proyecto queda bien delimitado. Pero hay que añadir que a continuación muestra una complejidad —que, sin duda, es la que inquietaba a los censores religiosos—. Kant confiesa paladinamente que su construcción del «círculo interno» va a recurrir al «círculo externo», poniendo,

de modo sólo fragmentario, la revelación como *sistema histórico*, en conceptos morales; y ver si este sistema no remite al mismo *sistema racional* puro de la religión, que sería consistente por sí mismo [...] en una mira moral-práctica, suficiente para una religión propiamente tal. [...] Si ocurre así, se podrá decir que entre la Razón y la Escritura, no sólo se encuentra compatibilidad, sino también armonía.

Como podemos ver, la «construcción» kantiana de la *religión racional* pide venia para apoyarse en la construcción cristiana; con lo que viene a ser una «reconstrucción» del núcleo ético de lo cristiano, al que da plena confianza. Obviamente, los cristianos lo leerán con cierto recelo y una especial atención a posibles disonancias. (Y desde luego, presumiblemente, la análoga «reconstrucción» que hiciera un ser humano de otra tradición religiosa no coincidiría. En todo caso, puede decirse que a un cristiano la lectura de Kant —sea cual sea el juicio global que emita sobre su acierto— le será no sólo comprensible sino muy estimulante y tal que le haga reflexionar.)

8.3. *¿Cómo concebir el «mal radical» y la «conversión»?*

Tenemos ahora que concentrar la atención en esa expresión «mal radical», a la que Kant da tanto relieve; desde ella y en función de cómo se conciba, será posible comprender también la «conversión» que Kant piensa posible desde la religión.

«Radical» viene de «raíz». Lo que busca Kant es encontrar la clave del mal que hacemos los humanos (llamémoslo «maldad») —no del mal (llamémoslo «físico») que nos causa la Naturaleza al frustrar muchos de nuestros deseos y proyectos, y aun nuestra integridad—, produciéndonos *dolor físico*. Despliega una notable elocuencia para que no olvidemos de cuánta maldad hemos sido y somos capaces. Y concluye que tal cúmulo de maldad ha de tener lógicamente una raíz, que dé razón de ello. Tal es el «mal radical en la naturaleza humana».

Hay que añadir, aunque sea brevemente, que Kant se complica extremadamente el camino hacia una solución, porque insiste en que el tal «mal radical» ha de ser un *acto libre*. Es casi inevitable pensar que está pesando sobre él la tradición cristiana del «pecado original», incluso agravada por la insistencia puesta en él por los teólogos reformados. Kant, optimista como buen ilustrado, no ve con agrado la idea de una *trasmisión histórica* de una culpabilidad. Pero le ocurre

que, al buscar sustitución, incide en algo no menos extraño e impugnable, que llega a denominar nada menos que «culpa innata».

Me permitiré intercalar la sugerencia de que —por una vez— en lugar de buscar arreglar de modo benigno el problema que la lectura del texto kantiano nos causa —pienso que trabajaríamos en vano—, optemos por corregir el texto y su contenido, renunciando simplemente a que se trate de un acto libre (¿de quién sería?, ¿de un individuo?, ¿de cuál?, ¡o es que el género como tal puede hacer actos libres!), conservando, eso sí, la denominación de «mal radical» que, con apoyo en otros pasajes del texto kantiano (en el mismo contexto), podríamos situar en *el inevitable conflicto* que, en cada individuo humano, han de tener su innata tendencia (irrenunciable y no culpable) al *amor de sí mismo* y a la voz de la conciencia que pide *tomar a todos como «fines en sí»*, sin intentar nunca subordinárselos. (Todo esto requeriría más tiempo para su aclaración... y, en realidad, no era necesario para el desarrollo tan general que voy haciendo.)

Nos compete ahora, en cambio, aclarar cómo concibe Kant la «conversión» que supone posible y que precisamente atribuye a la religión.

El supuesto básico es que no es el *mal radical* el único «habitante» del corazón humano. Más aún, ni siquiera es el más importante. Es una «*inclinación*» (*Hang*), de índole pasajera, mientras que coexiste con una «disposición al bien» (*Anlage*), algo más estable. Se trata en la conversión de devolver a esa disposición el primado que le corresponde. Una tarea que el ser humano ha de hacer con su fuerza moral: aunque con todo derecho puede contar para ello con la ayuda de Dios.

(Esta ayuda, a veces expresamente llamada «gracia», no recibe todo el relieve que un pensamiento más cristiano exigiría. Pero está ahí en el texto de Kant. Y es claro que el simple hecho de haber implicado a la religión en vez de encomendar la conversión a la sola ética es más elocuente que lo escaso del desarrollo dado a la ayuda divina.)

La aclaración por Kant de lo que ocurre en la «conversión» no es cómoda; de entrada, no cuadra con la *a-temporalidad* del ámbito noumenal en el que sucede. Quizá hay que acabar reconociendo que Kant la rompe discretamente... Es en este contexto, por otra parte, donde introduce una distinción en la noción de voluntad, a la que ya me referí al presentar lo ético desde la antropología: la *voluntad* (*Wille*) se identifica con la básica *libertad* (*Freiheit*) de donde emana el imperativo categórico; pero es el *albedrío* (*Willkür*) el que había acogido el «amor de sí mismo» como principio supremo y el que, en la conversión, restablece *como supremo principio la ley moral*.

¿Es esto forzado? Quizá. Se trata, en todo caso, de algo que debe quedar para un debate más pausado de kantólogos.

Es claro, en todo caso, que Kant da un primado real al «círculo inscrito» que es la *religión racional*. En algún caso, ha explicitado su preferencia con un ejemplo elocuente: cuando, en el caso narrado en el Génesis, la «voz de Dios» pide a Abrahán que mate a su hijo como sacrificio, Abrahán debería haber respondido: «Voz, no sé de quién eres, pero no puedes hacerme ir en contra de la voz de Dios, que me dice a través de mi conciencia ¡no matarás!».

Hay que reconocer que la preferencia kantiana por la religión racional le lleva a ser francamente unilateral. En el resto de la obrita que he analizado, se ve que le falta sentido adorativo; y no es comprensivo con lo profundo que subyace a la oración y al culto. Encuentra demasiado pronto «superstición» en formas de presentación de lo religioso, que seguramente no están del todo libres de toques supersticiosos... Pero el rechazo kantiano es excesivamente apresurado.

Así como es pobre la comprensión de la religiosidad de las *iglesias cristianas*, a la que aplica, alternativamente, la denominación de «estatutaria» y de la que recela continuamente la caída en el «clericalismo». Llega a pensar que la «venida del Reino de Dios» que se suponen representar las iglesias, se dará mejor con su desaparición y el surgir de una *comunidad de seres humanos libres*, buscadores convencidos desde

su adhesión personal a la ley moral. (No queda muy claro el carácter y, sobre todo, la viabilidad de tal «comunidad»...)

Quizá, en todo caso, es justo terminar nuestra brevísima incursión en el terreno religioso subrayando algo ya dicho: Kant rompe un tanto con la figura típica del ilustrado con su optimismo humanista. Así lo percibió alguien tan sensible como J. W. Goethe, en un reproche que, por lo demás, muestra no haber leído con hondura la obra kantiana: «Después de haber gastado su larga vida humana en limpiar su capa filosófica de prejuicios de todo tipo, ha acabado Kant manchándola ignominiosamente con la fea mancha del mal radical, para que aun los cristianos se animen a besarla».

Lección IX

LA «OTRA CARA» DE KANT: ESCARCEOS SOBRE LA HISTORIA HUMANA

Hoy vamos a cambiar un poco de tema, sobre todo en razón del tenor y el alcance de la media docena de escritos que voy a presentar con brevedad. Siempre había escrito Kant ensayos menores sobre temas muy varios. En este período, ya cerca de sus setenta años y durante ellos, hay en esos escritos una preocupación prevalente por *la historia humana*.

Es algo que no deja de tener relación lógica con su criticismo. Le preocupa a Kant el mundo *fenoménico* que le rodea y del que forma parte; y parece preguntarse cómo relacionar sus concreciones con la totalidad de lo real —para la que él, ahora, ha encontrado un centro de gravedad más alto en el nivel *noumenal*—. Sobre todo, por cuanto en la historia humana *debería* reflejarse el resultado de la acción humana libre; algo que, muchísimas veces, no ocurre; o que quizá incluso —paradójicamente— puede ser mejor que no ocurra...

9.1. Ideas para una historia universal en clave cosmopolita

Este escrito, el más antiguo de la serie (contemporáneo, al parecer, en su redacción con la *Fundamentación*), salió al público en 1784 y tiene una compleja historia no poco polémica con el antiguo alumno y amigo de Kant, Johann Gottfried Herder, que iniciaba entonces la publicación de una larga serie de volúmenes que se abrían con una ambiciosa filosofía

de la historia universal. Como puede comprenderse, no voy a entrar para nada en los detalles de la controversia y los aciertos o desaciertos que pueden tener las recensiones que hizo Kant del libro de su ex amigo.

Sí creo obligado dar un resumen del opúsculo kantiano, dando ante todo sus *nueve «principios»*: para después hacer algún comentario.

«1. Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin. 2. En el hombre [...] aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su *razón* sólo deben desarrollarse por completo *en la especie* [...] 3. La Naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón».

4. El medio del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el *antagonismo* de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en causa de un orden *legal* de aquellas disposiciones. («Antagonismo» = «la insociable sociabilidad de los hombres...».)

¡Demos, pues, gracias a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de acaparar o incluso de dominar! [...] El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia [...].

5. El mayor problema para la especie humana, a cuya solución le fuerza la Naturaleza, es la instauración de una *sociedad civil que administre universalmente el derecho*. 6. Este problema es al mismo tiempo el más difícil y el que más tardíamente será resuelto por la especie humana. 7. El problema del establecimiento de una constitución civil perfecta depende a su vez del problema de una reglamentación de las *relaciones interestatales* y no puede ser resuelto sin solucionar previamente este último. 8. Se puede considerar la historia

de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una *constitución* interior, y —a tal fin— exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad. 9. Un intento filosófico de elaborar la historia universal conforme a un plan de la Naturaleza que aspire a la perfecta integración civil de la especie humana tiene que ser considerado como posible y hasta como elemento propiciador de esa intención de la Naturaleza.

Paso a comentar sumariamente. En mi misma presentación externa he buscado destacar la relevancia del principio *cuarto*, porque su tenor es el mejor indicio de la sorprendente situación, tan humana, en que se encuentra Kant. Afronta en sí mismo la oposición objetiva entre lo que piensa que éticamente *deben hacer* los humanos y lo que la historia muestra que *han hecho*.

En la presentación kantiana se reaproximan los dos modos de ver la realidad: como *Naturaleza* y como *Libertad*. Para sorpresa, quizá, de quien hubiera leído a Kant con *exclusivo* énfasis en lo ético, *¡prevalece la Naturaleza!* El hombre y, sobre todo, el ciudadano y el político conscientes deben tomar nota de ello y hacer que sus actuaciones libres no sean ingenuas y vayan empleándose en realizar aquello que, habida cuenta de la Naturaleza, vaya conduciendo a los logros posibles de la Libertad: una *constitución de la sociedad civil* acomodada al propósito; y en escribir una *historia* que lo favorezca. (Quizá, se me ocurre, todo lo utópica que quepa, pero siempre en los márgenes del realismo...)

¿Cabe pensar que quizá conoció Kant la obra de Adam Smith y se dejó influir algo por su conocida apelación a la «mano invisible»? Parece conceder una capacidad de la Naturaleza para sacar bien del mal aun por caminos torcidos. ¿Es quizá excesivo optimismo ilustrado? Es cierto que Kant pone restricciones. Lo que se logra, por lo pronto, no es el progreso en el orden moral, sino en el substrato que lo posibilita: el orden *legal*. Surge como pacto tras los conflictos y favorece lo moral. No es que la moral lo genere... En todo caso, hay que tener en cuenta que coexisten siempre dos lec-

turas. El hombre kantiano se debate entre lo que nos exige la ética y la consciencia de que la Naturaleza realizará lo que busca realizar, hagamos nosotros lo que hagamos...

Resultaría así más comprensible su apelación a la *Providencia*; Kant estaría atribuyendo a la Naturaleza un papel providente como de «mano invisible». Y ¿*de quién* sería esa «astucia»? Alguien podría decir a Kant: «Tú que te opones a una sustantivación romántica a lo Herder, ¿por qué hablas ahora de Providencia, sustantivándola?». ¿Será quizá que aparece aquí un Kant que, al leer el fenómeno, no se conforma con una lectura de historiador o de empirista; que anticipa resultados de lo que luego (1788) será argumento postulatorio? Es, en todo caso, sintomático que la palabra «Providencia» aparezca 78 veces en sus obras; 24 veces en estos opúsculos que ahora comentamos. Quizá no es ocasional, sino que lo necesita su filosofía.

9.2. *¿Nos enseñan algo los orígenes de la historia?*

Dos de los opúsculos, el fechado en 1786 («Comienzo conjetural de la historia humana») y el ya recordado de 1792, recogido como primera parte de *La religión*..., coinciden en buscar una luz en los orígenes. Pero con resultado muy contrastante. El primero rezuma optimismo progresista. El segundo, como ya sabemos, hace un recuento muy negativo de todo el pasado, para llegar a hablar del «mal radical en la naturaleza humana» como una clave necesaria para comprender la razón de ser de la religión.

El opúsculo de 1786 hace una lectura parabólica de la conocida narración del Génesis sobre el paraíso, la desobediencia y la expulsión: se trata, piensa Kant, del *dolor del paso de la animalidad a la libertad*. Precede el instinto animal, regular y seguro. La introducción de la razón es una ruptura de esa situación idílica, ruptura que introduce la *libertad*. Con la angustia consiguiente. La situación es una *condena a la libertad*, que es, sin embargo, una grandeza humana. El hombre añora lo animal, pero tal regreso no sería posible ni digno.

El hombre utiliza al animal, ejerce violencia contra él, lo mata para alimentarse. Siente la tentación de emplear la violencia también contra los otros humanos, cuando no concuerdan con sus fines. Pero la conciencia se lo prohíbe —ha de tomarlos «como fines y no como meros medios»: tal como quiere ser tomado él mismo— y, si viola la prohibición, no puede eludir el remordimiento y la culpa. Y... detrás de todo el tiempo de su vida, le amenaza ya siempre la seguridad final de la muerte.

De esta manera ve Kant que la historia de la Naturaleza comienza como obra de Dios por el bien y la historia de la Libertad comienza por el mal como obra del hombre. Pero habla de «culpa benéfica y necesaria». El ser humano se descubre a sí mismo de este modo, al culpabilizarse, dolorosamente libre. Y alude a Rousseau en este contexto:

> De este modo pueden conciliarse con la razón aquellas tesis de Rousseau [...] que parecen contradecirse y han sido tergiversadas tan a menudo. En sus escritos sobre el influjo de las ciencias y sobre la desigualdad de los hombres muestra muy cabalmente el inevitable conflicto de la cultura con la naturaleza del género humano como una especie física en la que cada individuo debiera disfrutar plenamente su destino. Pero en su *Emilio* y otros escritos [aborda...] un problema más complicado: cómo ha de progresar la cultura para desarrollar las disposiciones de la humanidad conforme a su destino en cuanto especie moral sin entrar en contradicción con ella en tanto que especie natural [...] (trad. de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo).

El segundo texto, al que me referí —y que he encontrado contrastante con éste en la aclaración sobre los orígenes humanos—, es el ya comentado en la lección anterior, publicado en 1792 y reproducido como parte primera del libro de 1793, *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Ya mostré lo poco coherente de la introducción de una «culpa innata», e, incluso, sugerí más razonable el deshacer el engendro kantiano que la fundamentaría: ese «acto libre» preinidividual (que afectaría al género humano)...

(Existe, en apoyo de esta audacia hermenéutica que he sugerido un texto posterior [de hacia 1797] del mismo Kant,

en sus Reflexiones: «¿Hay que pensar en una culpa innata, o basta con una debilidad innata capaz de llevarnos a la culpa?».)

9.3. *¿Progresa la humanidad en su historia?*

Tal es el tema que se plantean dos escritos de Kant, uno de 1793 y otro de 1797.

El primero de ellos, es sólo uno de los tres ensayos muy diversos que se agrupan bajo el título: «En torno al tópico: 'Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica'» bien distinguibles por el subtítulo. El primero da respuestas a objeciones que Ch. Garve había planteado a Kant. El segundo dice abiertamente: «contra Hobbes» y trata de teoría y práctica en el derecho político. El tercero, el único para nosotros pertinente, va «contra Moses Mendelssohn» y es breve, pero expresivo.

Mendelssohn se declara incapaz de ver como progresiva la marcha de la humanidad en su historia; opina que una tal visión peyorativa «tiene que haber sido aprobada o, cuando menos, consentida dentro del plan de la Sabiduría». Le responde Kant:

> Yo soy de otra opinión. Si es espectáculo digno de una divinidad el de un hombre virtuoso luchando contra adversidades y tentaciones que inducen al mal, sin arredrarse ante ellas a pesar de todo, también es un espectáculo sumamente indigno (no diré ya de una divinidad, sino incluso del más común de los hombres, siempre que sea bienintencionado) el que ofrece periódicamente el género humano ascendiendo unos cuantos pasos hacia la virtud para recaer después, y siempre con igual profundidad, en el vicio y en la miseria [...].
>
> Se me permitirá, pues, admitir que, como el género humano se halla en continuo avance por lo que respecta a la cultura, que es su *fin natural*, también cabe concebir que progresa a mejor en lo concerniente al *fin moral* de su existencia, de modo que este progreso será a veces *interrumpido* pero jamás *roto* [...] (trad. de J. M. Palacios, M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo).

Kant mantiene su bandera, hasta aquí sin buscar especiales argumentos (se contenta con sugerir, manteniendo que

es el opositor quien ha de argumentar). Después, no obstante, sí baja al terreno de las argumentaciones; incluso, opina, «el clamor ante el continuo aumento de su degeneración se debe precisamente a que, habiéndose situado en un nivel de moralidad más alto, tiene ante sí más amplios horizontes [...]».

Concluye después que más que volcar en el progreso moral un esfuerzo voluntarista, los humanos deben confiar en la Naturaleza. «Pues sólo de esa Naturaleza, o más bien de la *Providencia* (porque se requiere una sabiduría suprema para cumplir tal fin), podemos alcanzar un éxito que alcance a su totalidad [...]».

Sólo cabe apostillar: todo esto es lo que podíamos esperar del Kant del «primado de la razón práctica» y que ha escrito recientemente la *Crítica de la Facultad de juzgar*.

Y nada difiere esencialmente en el opúsculo aparecido en 1797, con el título «Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor». Pero Kant parece en él conceder más relevancia a argumentos de hecho que confirman su tesis; y, algo desconcertantemente quizá, mezcla con su presentación ciertas reflexiones irónicas (como la del enfermo que, de las siempre alentadoras palabras de su médico en cada visita, sacó esta respuesta para un amigo: «¿Cómo quiere que me vaya?, *¡me muero de puro mejorar!*»).

Pero, ciertamente, lo más destacable es su conocida declaración sobre el *signo* más relevante de aquel momento histórico:

> La revolución de un pueblo pletórico de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera llevarlo a cabo con fundadas esperanzas de éxito; y, sin embargo, esa revolución —a mi modo de ver— encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una *simpatía* rayana en el entusiasmo [...], que no puede tener otra causa sino la de una disposición moral en el género humano.

Es importante ver dónde pone Kant el acento. Es en «la simpatía, rayana en el entusiasmo» que ha despertado la Re-

volución francesa «en el ánimo de todos los espectadores». Muestra Kant su propia simpatía...; también sugiere sus propias reservas. Lo decisivo es, en todo caso, que encuentra que una humanidad que reacciona así *no puede por menos que estar en progreso hacia lo mejor, también en lo moral*.

Como simple glosa quiero sugerir que quedará siempre, obviamente, al juicio de cada lector, una vez comprendido —y, sin duda, admirado— el pronunciamiento de Kant, el tomar su propio partido y compartir, más o menos, su generoso entusiasmo.

9.4. Hacia la paz perpetua

No puedo hacer ya sino una brevísima mención de esta obrita de Kant, publicada en 1795 con ocasión de la paz de Basilea, que abría una nueva y esperanzada situación a Prusia, dejándola, temporalmente, al margen de las guerras ocasionadas por la Revolución francesa y la ambición napoleónica. Tres son las insistencias fundamentales de Kant:

1. Para que la paz sea duradera es menester que los Estados tengan una estructura *republicana* (aunque compatible con la forma monárquica de gobierno; lo que excluye es la arbitrariedad del monarca que se sintiera, no administrador de la república en bien de todos, sino dueño y señor guiado por sus personales intereses).

2. Es necesaria la constitución de una *liga de pueblos* (no un imposible Estado de Estados), de modo que los problemas, que inevitablemente han de surgir, se resuelvan mediante el diálogo pacífico sin recurso a la coacción y a las armas.

3. Debe estar vigente una razonable *hospitalidad*, donde quien se encuentre en Estado ajeno pueda vivir pacíficamente; aceptando, como es obvio, una legislación que regule su presencia y no pretendiendo convertir su situación de huésped en la de conquistador.

¡Son, sin duda, consejos de gran buen sentido! En otros momentos de la obra de Kant se añaden reflexiones muy dignas de atención; pero de las que yo aquí debo prescindir.

Lección X

¿«ASIGNATURAS PENDIENTES DE KANT»?
LA HERENCIA DE KANT

Espero que comprendan que, al iniciar la última de las lecciones, me sienta un poco perplejo. ¿Cómo acabar? ¿Qué es lo que no debería quedar por decir?

Propongo que consideremos, ante todo, algo sobre las *tareas pendientes* que dejó Kant. Puede ser un modo obligado y razonable de terminar. El mismo Kant en sus últimos años replanteó y dejó expresamente cuestiones abiertas.

A continuación diremos algo de su *herencia*: algo así como «Kant después de Kant».

10.1. *Las tareas pendientes de Kant*

Si le hubiéramos podido preguntar a él, «¿qué le queda?», nos hubiera respondido quizá: «Ya lo vengo diciendo, el sistema». Filosofar era para Kant algo indudablemente sistemático. Pero pocos de los filósofos que conocemos habrán roto tanto su propio sistema. Mucho más sistemáticos nos resultan, al leerlos hoy, Hegel o Spinoza. Kant busca el sistema porque lo pide la coherencia. Hay que procurar globalidad. Pero, eso sí, no como una ambición primaria, sino sometiéndose a algo previo. Hay que ver antes *si es correcto lo que afirmo*. Cómo podemos los humanos decir cosas correctas...: eso es el *Criticismo*, ésa es la preferencia por la actitud crítica que caracteriza a Kant.

Pero Kant tenía, por otra parte, voluntad de llegar al sistema. Tras la primera Crítica, vino el primer intento. La *Fundamentación* iba a ser un preámbulo a la *Metafísica de las costumbres*, como primer escrito sistemático.

Lo que, en realidad, vendrían, como ya sabemos, fueron las otras dos Criticas... Sólo en 1796 saldría por fin la *Metafísica de las costumbres*. Primero salió la parte relativa al derecho, luego la relativa a la virtud. Hay en ella mucha paja y unas pocas perlas. En algunos momentos rompe con su obsesión por el deber y concede más al amor y la amistad. Pero está eso perdido en un conjunto que repite lo que se solía decir entonces en clases de ética. Incluso inesperados tabúes. Nos decepciona. Nos preguntamos: ¿es Kant fiel a sí mismo? Puede parecer que lo que está dando, a estas alturas, es una ética material de deberes...

Bien es verdad que con cierta flexibilidad, sin excesivo atarse a códigos minuciosos como otros hacían; pero... no es lo que habríamos esperado del Kant, que conocemos; de su visión unitaria y formal: del *imperativo categórico*, desde el que considera la acción humana... ¿Por qué, nos preguntamos, no da más relieve a la *conciencia* y al modo de *discernir* en conciencia a la luz del imperativo categórico, que es genérico?

Así que, si aceptan ustedes mi juicio, no es esta primera realización sistemática muy feliz. Pero mucho menos feliz todavía resulta la otra parte del sistema, la que iba a ir referida al aspecto teórico de nuestra consideración de la realidad: iba a buscar los *comienzos metafísicos de la física*.

Se había apresurado, en 1786, a publicar un opúsculo con ese título («Comienzos metafísicos de la ciencia natural»). Al menos nos muestra lo que era para él su esqueleto, en juicios sintéticos *a priori*. (Aparecen 16 teoremas: que son deducciones a partir de axiomas...) Pero el contenido puede dejarnos la impresión de ser pre-crítico. Se limita a dar visiones, usuales entonces, acerca de la Naturaleza. Codifica la física de Newton. Muchos lo encuentran deficiente. Hay una llamativa desatención hacia el tema biológico, al cual tanto habría de iluminar, como ya hemos recordado, en la segunda parte de la *Crítica de la Facultad de juzgar*.

10.1.1. *El* Opus postumum

Tras estos intentos menos felices, nos sorprende cuando, al mismo tiempo (1796) que publica la *Metafísica de las costumbres*, se pone a trabajar en lo que nosotros tendremos que llamar su *Opus postumum*, cuyo título inicial iba a ser: «Transición de los Principios metafísicos de la ciencia natural a la física». Parece partir de tener por válidos sus «Principios metafísicos de la ciencia natural» y buscar aplicarlos, dando así paso a la física. Pero en realidad los replantea y se retracta no poco.

Para lograr su empeño, hace un notable esfuerzo por incorporar ciertas nociones en boga en la física de entonces (sobre todo el *éter*...) y conectarlas con su teoría del conocimiento de cara al mundo en que vivimos: mundo que es naturalmente un mundo físico. Nos choca el relieve inmenso que da a la noción de «éter». Pasa a ser un posible *a priori* (¿!), en virtud del cual se facilita la conexión con el mundo de fuerzas que es el mundo de la Naturaleza.

Siempre fue Kant dinamicista y no mecanicista. ¡Ha pasado por Leibniz...! Son *fuerzas* lo que está en juego aquí. El modo de darles consistencia: ¿podría ser el éter? Es algo aludido, no sistematizado. Un título que aparece frecuentemente es: «¿Qué es la física?».

Es muy compleja la historia de cómo nos han llegado esos papeles que conforman lo que llamamos *Opus postumum*.

Se encuentra entre las notas sueltas, que forman lo que los kantólogos llaman *Nachlass* y que abarcan *seis* volúmenes de las Obras completas (= *Werke*, en la edición canónica, de obligada citación, de la Academia de las Ciencias de Berlín).

Entre ellas está el *Opus postumum*. Kant trabajó en éste desde 1798 hasta 1803 (su muerte ocurriría en febrero de 1804). Quedan trece legajos ordenados (o quizá desordenados) por el sobrino que se hizo inicialmente cargo de sus papeles a la muerte de Kant.

Tras diversos avatares, los compró Dilthey para la Academia de las Ciencias de Berlín. Se guardaron. Y fue en 1916

cuando los trabajó Adickes. Salieron como volúmenes XXI y XXII de los *Werke*. Fueron publicados en Alemania en 1936 y 1938.

Lo que en esos escritos nos interesa especialmente es el Kant que reflexiona sobre lo hecho en su vida y reconoce tareas pendientes. En 1800, se produce un gran viraje. Kant da carpetazo a los ensayos que respondían al título inicial (Recordemos: «Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física».) Ha ido viendo que ese trabajo le planteaba *otra revisión* más urgente. Se trata nada menos que de *todo el sentido de la filosofía trascendental*.

He aquí los problemas que destaca: la relación del sujeto y lo objetivo. Si hay o no un supremo punto de vista, el más propiamente sistemático en la filosofía trascendental. A eso está dedicado lo último que escribió: el final del legajo séptimo y el primero...

Vacila ya visiblemente, para entonces, el pensamiento... Alude más de una vez a su enfermedad y a su edad. Pero es un dato del mayor interés que lo último que le preocupó fue un replanteamiento de la *filosofía trascendental* y del papel del sujeto en ella. Y ulteriormente, a partir de ahí, le preocupa la cuestión de *si cabe hacer sistema de la realidad* y, de ser así, *en qué términos*.

Era algo hacia lo que se había ido inclinando Kant y desde donde cobra sentido el que intentara asimilar el éter como principio apriórico que permitiera incluso una especie de deducciones de contenidos materiales; de la experiencia. ¿Estaba Kant obsesionado con el naciente idealismo (Schelling, Fichte...)? ¿Sería que buscaba un cierto constructivismo? Esto es lo que parece deducirse del intento abortado de transición desde la metafísica a la física.

Una vez, que se pregunta cómo ha sido su filosofía, escribe con gran acierto:

> Debemos recordar aquí que tenemos ante nosotros al espíritu finito, no infinito; no activo sino a través de pasividad, que llega a lo absoluto sólo a través de límites. Sólo en cuanto recibe una materia, actúa y configura; [...] con un impulso hacia lo absoluto y un

impulso hacia la materia y los límites [...] ¿En qué medida pueden convivir en un ser dos tendencias tan opuestas?

Resuenan las objeciones de Schelling, Jacobi, Fichte... Pero tales objeciones ponen, sin duda en apuros al metafísico; no así al filósofo trascendental, que no se empeña en explicar la posibilidad de las cosas, sino que se limita a buscar las condiciones de posibilidad de la experiencia...

10.1.2. *¿Síntesis sistemática?*

El punto que puede interesarnos más es el de los múltiples enunciados que ensaya Kant para su intento sistematizador: el «supremo punto de vista de la filosofía trascendental». Muestran un intento de concebir al *ser humano como unidad de naturaleza y libertad*, y, por ello, como «puente entre Dios y mundo».

En una curiosa mezcla de latín y alemán, expresa en una ocasión, en relación al ser humano: «Dieser Gott analoge prinzip, mundi incola homo». Ve, pues, al hombre como cópula entre Dios y mundo. El hombre: el ser mundano en el que el mundo es Dios y Dios es en el mundo. Dios, noúmeno. Mundo, fenómeno. Hombre, libertad... Etcétera.

Pero no avanza mucho desde ahí. Y se repite. ¿Ha reafirmado o ha superado su «teísmo moral»? No está claro. La lectura deja perplejo. Un buen intérprete, como es Wimmer, afirma que hay una ambigüedad. Por una parte se habla de Dios con menos problema que antes, casi sin apelar a postulados. Parece más obvio. Hay una conexión más cercana entre Dios y el imperativo categórico. (Hasta parecer que, en algún momento, recayera en heteronomía...) Pero es que Kant ya no mira la teonomía como heteronomía. Porque no tiene a Dios por una causa posible de heteronomía.

Se está produciendo una *inmanentización*. ¿Es, entonces, algo místico? ¿Teonomía como fondo de una autonomía? ¿O es una disolución de Dios en el hombre? ¿Queda solamente la razón práctica humana (no absoluta)? Sigue haciendo antropología. Se le llega a ocurrir al lector si estamos ante una

anticipación de Feuerbach... Pero ¿daría eso cuenta de otros textos igualmente relevantes? Pienso, desde luego, que no.

El citado Wimmer dice que pueden tener valor indicativo textos en que parece Kant usar otro lenguaje. Como si volviese al argumento anselmiano: «la noción de Dios es ya su existencia». Algunos piensan que hacia ahí va la salida de la ambigüedad...

¿Inmanentización total? ¿Reasunción del argumento ontológico? A mí no me satisfacen nada ninguna de estas explicaciones muy radicales. No se habla ahí de *ser*. En todo caso sería argumento no «ontológico», sino «deontológico»; ya que la posible conexión inmediata es entre proyecto ético humano y Dios. Kant sigue tomando en serio que es *con base en la decisión ética* como damos el paso religioso de vivir como por un mandato divino. Kant encontró como un fundamento religioso a lo ético: expresado en tradición monoteísta, aunque dejando bien claro que no como si se tratara de un mandato proveniente de la voluntad arbitraria de un ser extraño...

Dejémoslo en su ambigüedad, ¿no es esto lo único sensato? Reconozcamos lo que hay de inmanentismo. *Hay, en todo caso, profundización y oscuridades*. No parece que esté renegando de posturas tan largo tiempo mantenidas...

Quizás lo que hay es una *culminación*. No lejana al teísmo cristiano. Es interesante que hay en el texto kantiano hasta cinco alusiones muy expresas al texto de Lucas (*Hechos de los apóstoles*) sobre el discurso de Pablo en el Areópago: «en Él vivimos, nos movemos y somos».

Era ésta la asignatura pendiente mayor. No entró Kant a fondo en la «polémica sobre el panteísmo» de 1786 (Jacobi contra los spinozianos). Solamente la aprovechó para tematizar lo de la «fe racional». Pero Dios siguió siendo un término del lenguaje religioso habitual en él: es «el legislador, gobernador y juez» (¡son expresiones que reaparecen incluso ahora...!). Por otra parte, eso le sabe a poco. Buscará algo más por la vía del *Deus in nobis*...

Así es como acaba Kant: *fiel al Criticismo y perplejo*. Tentado por soluciones más rotundas; por ejemplo, el idealismo de sus discípulos, pero sin ceder. Asumiendo el renunciar, por

su dificultad, a una buscada mediación hacia la ciencia física. Así es el ser humano y no da para más. Cómo hace el metafísico para incorporarlo a un sistema global, allá lo verá el que se anime...

El filósofo trascendental se limita a preguntar: ¿cómo surge el conocimiento? Esa pregunta, de siempre, la formula en algún momento del *Opus postumum*, como pregunta por la «posibilidad de la posibilidad de la experiencia...».

10.2. *La herencia de Kant*

Un despliegue de pensamiento filosófico original e innovador como fue el de Kant es totalmente lógico que haya dejado una *herencia*, de uno u otro signo, en los siglos posteriores. Por eso, aunque sea con extrema concisión, me ha parecido que no cabía terminar nuestras reflexiones sin preguntarnos por el paradero de esa herencia y tratar de ponderar lo que tenga de acierto o desacierto en cada caso.

Y, siguiendo un orden básicamente cronológico, es obvio que dicha herencia hay que encontrarla en primer lugar en la tradición del *Idealismo alemán*. Kant puso, en realidad las bases de su despliegue. Pero la relación que lo liga con esa tradición es muy compleja. Hay continuidad y hay ruptura. Cambia el temple básico. Si tomamos como referencia el esquema triple de Dilthey (naturalismo, idealismo objetivo e idealismo de la libertad), Kant —a mí no me cabe duda— ha de ser situado en este último. Hay en él mucha fidelidad a la finitud y anhelo de realización personal. Así pues, queda más cerca de Fichte que de Schelling o Hegel, los verdaderos protagonistas de la tradición idealista del siglo XIX.

Ya en el siglo XX, *tres corrientes* pueden y deben ser mencionadas en este contexto: *Fenomenología*, *Filosofía de la existencia* y esa peculiar propugnada por Karl-Otto Apel, que él denomina (con muy explícita referencia a Kant) *Transformación pragmática de la filosofía*.

Con la *Fenomenología* coincidió cronológicamente la explícitamente denominada «vuelta a Kant», que otros pro-

movían a comienzos del siglo. Pero creo que el «fenomenólogo» Husserl fue, en realidad y a su manera, más fiel al espíritu de Kant, a pesar de sus reservas, que los literalistas «neokantianos». Husserl retoma el proyecto de la Modernidad remontándose a Descartes. Amplía su *cogito*. Recordemos la esencial contraposición *noesis-noema*. Lo que hay es, siempre, *algo-para-alguien*. Meditó indefinidamente sobre el tema, con sus infinitos posibles matices; pero lo inhibió un recelo de avanzar más allá. Acabó, como sabemos, en un *Yo trascendental*, que no podía, de nuevo, disimular un fuerte tenor idealista que acabaría espantando a los discípulos, y obligando al mismo Husserl a parciales rectificaciones.

Quedará, quizá, como un consejo sabio el *partir* de la Fenomenología, pero no quedarse en ella. Heidegger a su modo y Zubiri al suyo buscarán recobrar desde ahí una ontología. Yo, si cabe incluir aquí esta confesión más personal, buscaría más bien, a partir del comienzo fenomenológico, desarrollar un pensamiento muy atento a las posibilidades del lenguaje, en busca de un «realismo de la interpretación». Posiblemente, no quedo muy lejos de Paul Ricoeur.

La *Filosofía de la existencia* más kantiana en el siglo XX creo que habrá sido la de Jaspers, con su *fe filosófica*. El mismo acto filosófico como tal tiene algo de fe, no es científico aunque deba buscar ser riguroso. Quizá, pienso, todo creyente religioso tiene también, en el fondo, una «fe filosófica» (tematizada o no), que sirve de base a su fe religiosa en el marco de una u otra tradición.

Apel, en lo años sesenta, proclamará su peculiar *Transformación de lo trascendental*, unida al énfasis en algo muy buscado (y dudosamente encontrado) por Husserl, la *intersubjetividad*. Un enérgico ¡no! a la ilusión de una conciencia solipsista. Que es absolutamente necesario, pero no fácil de mantener de modo razonado.

¿Cómo encontrar *la realidad de los otros sin salirnos de la consciencia*? Pienso que el secreto puede estar en tomar plena consciencia de que nos movemos siempre en el ámbito del *lenguaje*. Éste tiene una, a veces descuidada, dimensión *pragmática*: y ésta es inevitablemente intersubjetiva. (Ha-

blar es siempre el acto de *un yo que se dirige a un tú, sobre algo*.)

Kant habló del «sujeto trascendental», del «Yo de la pura apercepción». ¿Qué estatuto le daba? «Yo» es la palabra más singular de todas. ¿Puede, sin embargo, ser «trascendental»? El mismo problema volvemos a encontrar en Husserl. Pero, mientras Kant no se ocupó de ello muy expresamente, Husserl se propuso como gran tarea, según ya recordé, el logro fundado de la *intersubjetividad*.

Schutz, buen intérprete, dice que no lo resolvió. Como ya he dicho, por mi parte he sugerido que la atención al lenguaje podría ayudar a resolverlo. El «yo pienso» no es separable del «yo hablo». (¡Decía el mismo Kant que hemos aprendido a pensar aprendiendo a hablar!) «Yo existo» es inseparable de «nosotros existimos». El lenguaje es interlocución. Nos revela habitantes plurales, pero intercomunicados, de un mismo mundo.

Permítanme que termine así. Es mi forma de «heredar» también a Kant... Kant queda pidiendo lo que he llamado el «realismo de la interpretación». Lo que significa que el sujeto humano que somos cada uno *alcanza la realidad* —y, ante todo la de los congéneres humanos, con los que le liga el maravilloso don de la interlocución—. Pero no alcanza la realidad sin complejas *mediaciones de las estructuras de su subjetividad humana*.

Pienso que hacia ahí iba Kant. No podía en su momento expresarlo del modo como lo estoy explicitando. Pero, en definitiva —y con la mayor modestia—, me permito aspirar a que él se reconociera en lo que estoy formulando como *heredado de él*.

La intersubjetividad sería la mejor base para el «reino de los fines». Pero ¡perdón! No se trata de que ahora yo les hable de mis elucubraciones filosóficas. (Ya tienen sus cauces de expresión.) Buscábamos —y espero que algo hayamos logrado— hablar de Immanuel Kant y su filosofía.

ÍNDICE ANALÍTICO*

* Elaborado por Tomás Domingo Moratalla. Este índice es selectivo y sólo pretende destacar aquellos conceptos especialmente significativos de la lectura hermenéutica que Gómez Caffarena hace de la filosofía kantiana. La abreviatura «s.» remite a la página siguiente; «ss.», a las dos o tres páginas siguientes.